JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

OLIM IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS VII

TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

SANCTI GREGORII MAGNI EQUITIS

—

M CM VIII

PIUS PP. X

DILECTO FILIO PAULO ALFREDO CATTIER

Dilecte Fili Salutem et Apostolicam Benedictionem. Præstantes animi dotes quibus a Turonensi Antistite Nobis magnopere commendaris, utpote qui Religionis studio conspicuus atque huic Romanæ Cathedræ quam maxime devinctus, summa ope nitaris, ut probati optimo judicio libri inter omnium manus facile versentur, Nobis persuadent, ut peculiare tibi benevolentiæ Nostræ testimonium deferamus. Quare te a quibusvis ecclesiasticis censuris et pœnis, si quas forte incurreris, hujus tantum rei gratia absolventes, et absolutum fore censentes, hisce Litteris Equitem Ordinis S. Gregorii Magni classis civilis facimus, constituimus, enuntiamus teque in ornatissimum eumdem Equitum Cœtum ac numerum referimus.

Tibi ideo, Dilecte Fili, concedimus, ut propriam Equitum hujus Ordinis vestem induere, ac proprium item insigne, nempe Crucem auream octogonam, rubra superficie imaginem S. Gregorii Magni in medio referentem, quæ tœnia serica rubra, extremis oris flavæ, sinistro pectoris latere ex aliorum Equitum more dependeat, gestare licite queas. Ne quod vero discrimen tam in veste, quam in hujusmodi insigne gestandis contingat ; appositum shema tibi tradi jussimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, sub Annulo Piscatoris, die XIV Julii MCMVIII. Pontificatus Nostri Anno Quinto.

R. CARD. MERRY DEL VAL

PIUS X PONT. MAX.

A SECRETIS STATUS.

Imprimatur :

† Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. Hyacinthus Maria Cormier, O. P.

Magister Generalis.

Romæ, die decima-octava Aprilis 1908.

TABULA (α)

DISTINCTIO XLIII

Quæstio I

UTRUM CORRUPTUM, VEL ANNIHILATUM, POSSIT PER DEI POTENTIAM IDEM NUMERO REPARARI

(p. 1.)

Conclusio 1ª : Nullum corruptum potest per agens naturale idem numero reparari. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 2ª : Per divinam potentiam, res permanens, si fuerit corrupta, vel annihilata, potest eadem numero reparari. — **Durandus, Aureolus.**

Conclusio 3ª : Nulla res successiva corrupta, vel annihilata, potest, quacumque potentia, eadem numero reparari. — **Aureolus, Durandus et alii** (β), **Bernardus, Scotus.**

Quæstio II

UTRUM RESURRECTIO OMNIUM MORTUORUM ERIT IN EODEM INSTANTI.

(p. 29.)

Conclusio 1ª : Resurrectio mortuorum non solum fide tenetur, immo naturali ratione probabiliter convincitur. — **Scotus.**

Conclusio 2ª : Licet resurrectio sola divina virtute perficiatur, tamen angeli cooperabuntur ad aliquid præambulum resurrectioni. — **Aureolus, Henricus.**

Conclusio 3ª : In resurrectione erit aliquid quod fiet in instanti, et aliquid quod fiet in tempore. — **Durandus.**

Conclusio 4ª : Omnes homines resurgent simul et in eodem instanti. — **Durandus.**

DISTINCTIO XLIV

Quæstio I

UTRUM IN RESURRECTIONE ANIMA RESUMAT IDEM CORPUS NUMERO QUOD PRIUS HABUIT

(p. 51.)

Conclusio 1ª : Ad veritatem resurrectionis requiritur quod anima resumat idem corpus numero quod prius habuit.

Conclusio 2ª : Ad identitatem resurgentis requiritur quod habeat eamdem materiam numero quam prius habuit.

Conclusio 3ª : Si anima Petri informaret corpus vel materiam corporis Pauli, non esset idem Petrus (γ) qui prius. — **Durandus, Johannes de Neapoli.**

Quæstio II

UTRUM CORPORA SANCTORUM POST RESURRECTIONEM ERUNT IMPASSIBILIA

(p. 61.)

Conclusio 1ª : Corpora sanctorum, post resurrectionem, erunt passibilia, passione communiter dicta, prout omnis receptio dicitur passio.

Conclusio 2ª : Corpora sanctorum, post resurrectionem, non erunt passiblia, passione proprie dicta, quæ est motus præter naturam, vel abjectio alicujus disconvenientis.

Conclusio 3ª : Talis impassibilitas proveniet (δ) ex pleno dominio animæ supra corpus. — **Scotus, Aureolus, Durandus, Henricus.**

(α) Hæc est tabula, quam Thomas a Sancto Germano, in editione anni 1483, quarto volumini præmisit.
(β) *Et alii.* — Om. Pr.

(γ) *Petrus.* — *Penitus* Pr.
(δ) *Proveniet.* — *Provenit* Pr.

Quæstio III

UTRUM CORPUS GLORIOSUM PER DOTEM SUBTILITATIS POSSIT ESSE IN EODEM LOCO SIMUL CUM ALIO CORPORE.

(p. 73.)

CONCLUSIO 1a : Corpora beatorum erunt subtilia propter plenum dominium animæ super corpus ut perfecte informat, et per aliquam formam eis inhærentem, quæ dicitur dos subtilitatis. — **Durandus** (α).

CONCLUSIO 2a : Corpus gloriosum non habet ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco localiter. — **Quidam** (β).

CONCLUSIO 3a : Divina virtute duo corpora possunt esse simul in eodem loco. — **Durandus**, **Scotus**. **Quidam alii**.

Quæstio IV

UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT PATI AB IGNE CORPOREO

(p. 95.)

CONCLUSIO 1a : Ignis inferni affliget corpora damnatorum, non tamen alterabit ea a sua naturali qualitate. — **Durandus**, **Scotus**, **Aureolus**, **Henricus**, **Bernardus de Gannato** (γ).

CONCLUSIO 2a : Anima separata potest pati et affligi ab igne corporeo (δ). — **Durandus**, **Henricus**.

CONCLUSIO 3a : Privatio divinæ visionis est principalis pœna damnatorum. — **Aureolus**.

DISTINCTIO XLV

Quæstio I

UTRUM SANCTI QUI SUNT IN PATRIA, COGNOSCANT ORATIONES NOSTRAS

(p. 119.)

CONCLUSIO 1a : Beati vident in Verbo orationes vocales eis directas. — **Durandus**.

CONCLUSIO 2a : Beati vident in Verbo devotiones mentales eorum qui eis afficiuntur, et cogitationes. — **Durandus**.

(α) *Quidam alii*. — Ad. Pr.
(β) *Quidam*. — Om. Pr.
(γ) A verbo *Durandus* usque ad *Gannato*. — Om Pr.
(δ) *Durandus*, *Scotus*, *Aureolus*, *Henricus*, *Bernardus*. *Item*. — Ad. Pr.

DISTINCTIO XLVI ET DUÆ SEQUENTES

Quæstio I

UTRUM CHRISTUS, IN GENERALI ET ULTIMO JUDICIO, JUDICANS SECUNDUM FORMAM HUMANAM, SIT OSTENSURUS REPROBIS FORMAM DIVINAM.

(p. 122.)

CONCLUSIO 1a : Christus, in ultimo judicio, judicabit non solum in natura humana, sed etiam secundum naturam humanam. — **Scotus**.

CONCLUSIO 2a : Christi divinitas, in judicio, a solis bonis videbitur. — Contra dicta in probatione, quod videns Deum necessario gaudeat, vel fruatur, arguunt **Scotus**, **Godofridus**, **Bernardus**. **Durandus**.

CONCLUSIO 3a : In ultimo judicio, quilibet poterit legere in sua et aliena conscientia omnia merita et demerita propria et aliena. — **Durandus** (ε).

CONCLUSIO 4a : Probabile est quod illud judicium, quantum ad disceptationem et sententiam, fiat mentaliter, et non vocaliter. — **Durandus**.

DISTINCTIO XLIX

Quæstio I

UTRUM ULTIMA BEATITUDO, VEL FELICITAS HUMANA, SIT ALIQUIS ACTUS ÆTERNUS

(p. 134.)

CONCLUSIO 1a : Felicitas humana est actus, et non habitus. — **Scotus**, **Henricus**, **Aureolus**.

CONCLUSIO 2a : Beatitudo, seu felicitas hominis, est actus æternitate mensuratus, vel vita æterna. — **Scotus**.

Quæstio II

UTRUM BEATITUDO ULTIMA HOMINIS CONSISTAT ESSENTIALITER IN ACTU INTELLECTUS

(p. 145.)

CONCLUSIO 1a : Ultima hominis felicitas, vel beatitudo, non consistit essentialiter in aliquo actu voluntatis. — **Scotus**, Alii quos recitat **Petrus de Palude**, Alii quos recitat **Durandus**.

CONCLUSIO 2a : Ultima felicitas hominis consistit essentialiter in actu intellectus. — **Scotus**.

(ε) *Durandus*. — Om. Pr.

EXPLICIT TABULA QUARTI LIBRI DEFENSIONUM JOHANNIS CAPREOLI

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN QUARTO SENTENTIARUM

LIBRI QUARTI

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM CORRUPTUM, VEL ANNIHILATUM, PER DEI POTENTIAM POSSIT IDEM NUMERO REPARARI

Circa quadragesimam tertiam distinctionem, et quasdam sequentes, quæritur : Utrum corruptum, vel annihilatum, per Dei potentiam possit idem numero reparari.

Et arguitur quod non. Quia dicit Philosophus in 2. *de Generatione* (t. c. 70), quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quæ in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

In oppositum arguitur. Quia dicit Augustinus, 22. *de Civitate Dei* (cap. 20) : *Si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis naturæ latebris remansisset, unde vellet, eam repararet Omnipotens*. Sed, si nulla materia remanet de re corrupta, quod corrumpitur in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, recitabuntur objectiones. In tertio, ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nullum corruptum potest per agens naturale idem numero reparari.

Secunda est quod per divinam potentiam res permanens, si fuerit corrupta, vel annihilata, potest eadem numero reparari.

Tertia est quod nulla res successiva corrupta, vel annihilata, potest quacumque potentia eadem numero reparari.

Has tres conclusiones ponit sanctus Thomas, quarto *Quodlibeto*, art. 5, ubi sic dicit : « In his quæ in nihilum redigi possunt, est quædam differentia attendenda. Quædam enim sunt, quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem ; sicut patet in motu et tempore. Et ideo interruptio talium etiam directe contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quæ contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium ; quia deficiunt a ratione entis. Et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare : hoc enim esset facere contradictoria simul esse vera ; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt, quorum

unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum esse eorum est subjectum motui; sic enim et mensurantur hujusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia naturale agens non potest illa producere sine motu, inde est quod agens naturale non potest hujusmodi reparare eadem secundum numerum, si in nihilum redacta fuerint, vel secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest hujusmodi reparare sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Per hoc quod aliquid reducitur in nihilum, interrumpitur continuatio essendi, quæ pertinet ad unitatem motus et eorum quæ consequuntur ad motum. » — Hæc ille.

Ex quibus possunt formari rationes pro qualibet trium conclusionum. — Pro prima arguitur sic : Alietas motus et mutationis infert alietatem eorum quæ per motum aut mutationem producuntur. Sed quod bis producitur per agens naturale, duplici motu vel mutatione producitur. Ergo non est idem numero, sed specie. — Pro secunda arguitur sic : Omne non implicans contradictionem est Deo possibile. Sed permanens corruptum, vel annihilatum, idem numero reparari sine motu et mutatione, nullam implicat contradictionem. Ergo, etc. — Pro tertia arguitur sic : Nullum implicans contradictionem est Deo possibile. Sed successivum annihilatum, vel corruptum, idem numero reparari, claudit contradictionem. Ergo, etc.

De secunda conclusione tamen aliter videtur sensisse, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q^la^ 2, ubi arguit sic, tertio loco : « Unus homo non est, si est plura animalia. Ergo, si non est idem animal, non est unus homo numero. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal : quia animal diffinitur per sensum primum, qui est tactus, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 17; et 3, t. c. 63). Sensus autem, cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt, non possunt iidem (α) numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero. Ergo nec idem homo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponunt animam sensibilem et rationalem diversas esse in homine : quia, secundum hoc, anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus; unde in resurrectione non esset eadam anima sensitiva, et, per consequens, nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur. Quia animal diffinitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem; per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus diffinitio sicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, ut in 1. *de Anima* (t. c. 11) dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis, eadem secundum substantiam. Sed potentiæ sensitivæ, secundum quosdam, non manent. Quæ quidem potentiæ, cum sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem totius animalis auferre non possunt, nec etiam partium animalis : non enim dicuntur potentiæ perfectiones vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne. » — Hæc ille. — Similia dicit, 4. *Contra Gentiles*, cap. 80 et 81. — Ex quibus videtur velle quod accidentia, et formæ substantiales, quarum esse per corruptionem vel annihilationem est interruptum, non possunt eadem numero quacumque virtute reparari.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (4. *Sentent.*, dist. 43, q. 3), probando quod per agens naturale aliquid destructum possit idem numero reparari.

Primo per illud 8. *Metaphysicæ* (t. c. 11 et 12) : Si agens idem, et materia eadem, effectus erit idem; quia non assignat diversitatem effectus possibilem, nisi propter diversitatem efficientis, vel materiæ. Sed (α) possibile est idem esse efficiens, et eamdem materiam, respectu secundo producti. Ergo possibile est secundo productum esse idem cum primo producto. Minor probatur. Quia, etsi frequenter in corruptione fiat dispersio vel divisio materiæ, tamen oppositum est in multis casibus : puta quod includatur ignis intra urinale, et ibi corrumpatur in aerem, deinde ex isto aere generetur ignis per reflexionem radiorum solarium, tunc materia inclusa erit eadem. Consimiliter est si ex solido generetur solidum, ubi præcise forma geniti potest sequi formam corrupti (β), sequitur quod qua ratione tota materia præfuit sub forma corrupti, pari ratione eadem tota erit sub forma generandi.

(α) *iidem.* — *eadem* Pr.

(α) *Sed.* — *Et* Pr.

(β) *ubi præcise forma geniti potest sequi formam corrupti.* — *nisi præcise forma corrupti* Pr.

Dicetur forte, quod illud dictum Philosophi debet intelligi cum hac conditione, secundum ipsum, 5. *Physicorum* (t. c. 41), quod non est tantummodo variatio (α) formæ propter alietatem subjecti vel materiæ, sed etiam temporis. — Vel forte aliter dicetur, quod Aristoteles, licet asserat quod si agens sit aliud, et materia alia, effectus est alius (β), non tamen, ex opposito antecedentis, si agens idem, et materia eadem, sequitur quod effectus sit idem; unde, in fine, concludendo, ait : *Si ergo idem contingit ex materia* (γ) *facere, palam quia principium, quod est ut movens, idem; nam et si materia altera, et movens, et quod perfectum est.* Supple, *cum movens aliud, quod factum est erit aliud.*

Sed contra primam responsionem arguitur. Quia, si agens agat nunc in A instanti usque ad instans B, causabit idem. Ergo, si causet in A, et in tempore intermedio inter A et B destruatur illud causatum, et iterum agat in instanti B, causabit illud idem. Tenet consequentia ex hoc quod continuitas temporis intermedii nihil facit ad identitatem permanentis, quia habet esse idem (δ) in illo tempore et in terminis illius temporis (ε). Si neges assumptum, quia in B instanti non potest causa secunda a causa universali, puta cœlo, habere eamdem influentiam quam habuit in instanti A, et ideo non poterit tunc causare idem; — contra hoc arguitur dupliciter. *Primo.* Quia similis influentia sufficit ad identitatem effectus. Si enim in instanti A esset aliud agens approximatum passo, produceretur idem in numero quod illud agens producit; et tamen influentia non esset eadem numero cum influentia istius, sed tantummodo similis. Nunc autem in alio instanti, puta B, erit influentia similis quæ fuit in instanti A. *Secundo.* Quia ista influentia non est aliquid absolutum receptum in causa inferiori; sed est tantummodo ordo in causando ad causam superiorem, continue, quantum est de se, coagentem. Ergo non erit alia influentia, sicut nec alius ordo causæ superioris ad inferiorem. Igitur.

Tertio. Quia aut simpliciter est impossibile idem numero bis produci; et tunc sequitur quod Deus hoc non poterit. Aut non simpliciter est impossibile; et tunc sequitur quod in causalitate eorum in quibus fuit prius istud possibile, et nunc erit. Sed prius fuit in causalitate rerum naturalium. Ergo et nunc erit.

Quarto. Quia, si ubi est continua actio agentis naturalis respectu producti, sicut est in sole respectu radii, si pro primo instanti produceret radium, et in tempore habito conservaret, in ultimo instanti, puta B, erit idem radius; cum non dependeat illa identitas radii in secundo instanti ab exsistentia ejus in tempore intermedio; quia sine illa exsistentia posset idem numero esse productum in eodem instanti. Ergo sequitur quod, esse in illo intermedio destructo, posset esse idem in utroque extremo.

Quinto. Quia potentia ad formam semel productam adhuc remansit in materia, destructa illa forma, vel quocumque modo cessante. Ergo, post corruptionem illius formæ, iterum potest produci eadem forma in numero per agens naturale. Assumptum probatur : quia, si Deus reduceret eamdem formam (quod non negatur sibi possibile), illa faceret per se unum cum materia, sicut prius; ergo in materia erat potentia respectu ejus eadem quæ prius. Consequentia vero probatur : quia nihil est in potentia materiæ, quod non possit reduci in actum per agens naturale.

Sexto (α). Quia negatio illa quæ succedit corruptioni rei, est ejusdem rationis cum negatione quæ præcedit rei productionem. Sed illa negatio quæ præcedit generationem rei, non impedit ejus productionem. Ergo nec illa quæ sequitur impedit quin eadem res producatur.

Septimo. Quia, variato posteriori, non oportet variari prius. Sed unitas rei prior est quam ejus permanentia, et permanentia posterior est unitate rei. Ergo variatio in permanentia, seu in continuatione durationis, quæ est per mediam corruptionem inter generationem rei et ejus reparationem, non impedit ejus unitatem.

Octavo. Arguit quod probatio conclusionis non valeat, quæ consistit in hoc, scilicet quod, si actio vel motus non possit reparari idem numero, quod nec terminus motus vel actionis. Et hoc tripliciter. *Primo*, quia duo motus differentes secundum speciem, ut motus rectus et circularis, possunt esse ad eumdem terminum vel locum numero, ut patet, 7. *Physicorum* (t. c. 21, etc.). *Secundo*, quia Augustinus, 3. de *Trinitate* (cap. 9), dicit quod generatio univoca et æquivoca possunt ad idem terminari; aliqua enim sunt, quæ possunt generari ex putrefactione, et nihilominus ex propagatione. *Tertio*, quia, in proposito, resurrectio et naturalis propagatio ad idem terminantur numero; et tamen sunt diversæ actiones, secundum speciem differentes; et ideo non sequitur, si mutatio vel actio non est una, quod ideo non sit forma una, vel idem terminus.

Nono. Quia auctoritas Philosophi, 2. *de Generatione* (t. c. 70), ad oppositum allegata, non concludit propositum : quia intentio Philosophi est quod ea quorum substantia non deperit, redeunt eadem numero (sicut sol est idem numero in qualibet cir-

---

(α) *variatio.* — *numeratio* Pr.
(β) *effectus est alius.* — Om. Pr.
(γ) *idem.* — Ad. Pr.
(δ) *quia habet esse idem.* — *quod habet* Pr.
(ε) *illius temporis.* — Om. Pr.

(α) Hoc argumentum, et tria sequentia, Auctor refert juxta formam quam habent apud Petrum de Palude, dist. 43, q. 2.

culatione); sed ea quorum substantia deperiit, non est necesse eadem numero redire; sed non intendit quod non sit possibile. — Hæc Scotus.

II. Argumentum Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 4), dubitative inquirendo. Quia non apparet ratio quare non possit per agens naturale idem numero redire, nisi propter diversitatem temporis præcedentis et sequentis. Sed hoc non valet. Quia identitas temporis non requiritur ad identitatem effectus. Quia, si sic, sequerentur multa inconvenientia. *Primum* est, quia capio ignem et stupam; tunc in illo instanti possum applicare ignem ad stupam. Pono quod non applicem pro illo instanti, sed pro alio. Aut ergo erit idem ignis generatus in stupa, qui fuisset, si in illo instanti applicatus fuisset; aut non. Si sic, ergo varietas temporis nihil facit ad varietatem effectus. Si non, hoc videtur manifeste inconveniens, quod ille ignis nunquam potuisset produci ab aliquo igne, nisi in illo instanti. *Secundum* est, quia pono quod ignis calefaciat aliquod calefactibile usque ad certum gradum, et tunc cesset calefacere. Pono quod post modicam horam incipiat iterum calefacere illud idem. Hoc posito, manifeste patet quod eadem numero intensione intendit nunc istum calorem illius calefactibilis, quo intendisset, si prima calefactio non cessasset. Ergo identitas temporis nihil facit ad propositum. — Hæc Aureolus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 43, q. 3) in hunc modum, dicens quod, salva reverentia potentiæ divinæ, cui subest omne possibile, videtur quod nullum permanens corruptum, vel annihilatum, potest idem numero reparari. Quod potest multipliciter probari.

Primo sic. Non plus potest Deus nunc agens per voluntatem, quam si ageret ex necessitate naturæ. Sed, si Deus ageret ex necessitate naturæ, non posset eamdem rem numero corruptam reparare. Ergo nec agens per voluntatem. Major patet : quia posse respicit potentiam; eamdem autem potentiam supponimus in Deo, si ageret ex necessitate naturæ, quam habet agens per voluntatem; voluntas enim non addit nec auget potentiam, immo, quidquid potest, per solam potentiam potest (α); sed per voluntatem habet quod potentia secundum formam voluntatis exeat in actum; unde per voluntatem non habet nisi libertatem utendi potentia, quam non haberet, si ageret ex necessitate naturæ; unde philosophi qui posuerunt Deum agere ex necessitate naturæ, posuerunt in eo tantam potentiam quantam nos ponimus, scilicet infinitam. Minor declaratur : quia, si Deus ageret ex necessitate naturæ, licet ageret per potentiam infinitam, ageret tamen modo aliorum agentium naturalium; propter quod, licet posset producere perfectiorem effectum quam alia, non posset tamen corruptum reparare sicut nec alia. Confirmatur : quia Pater in divinis generat Filium ex necessitate naturæ; et ab omnibus conceditur quod, si divina generatio interrumperetur et iteraretur, quod esset alia generatio, et alius Filius; et si hoc esset in Deo respectu divinorum, fortiori ratione esset in eo respectu creaturarum.

Secunda ratio talis est : Agens naturale non potest reparare idem secundum numerum. Ergo nec Deus. Antecedens supponitur. Probatur consequentia. Quia, si agens naturale non posset reparare idem secundum numerum, et Deus possit, hoc erit vel propter differentiam virtutis agentis, vel propter differentem modum agendi (ex parte enim termini non potest esse differentia, cum ponatur idem terminus respectu utriusque agentis et actionis). Non propter differentem modum agendi, utpote quia Deus agit sine motu et mutatione, natura vero non : quia in reparatione rei quoad formam corruptam, a quocumque fiat, est vera mutatio (quia subjectum se habet aliter nunc quam prius, scilicet materia recipiens formam, qua (α) prius fuit spoliata); unde, si, lumine corrupto, Deus repararet ipsum, esset vera mutatio, sicut si sol repararet (β) illud. Item, quod aliquid rei remaneat idem numero, magis videtur facere ad hoc (γ) quod illud cujus erat pars possit idem numero redire, quam si nihil remaneret (quia plus est reparare utramque partem quam alteram tantum); sed, in motu et mutatione, aliquid rei corruptæ remanet, scilicet materia, vel subjectum; in annihilatione autem angeli, nihil remanet; ergo facilius videtur quod res corrupta reparetur per motum et mutationem, quam res annihilata per creationem vel recreationem; ergo modus agendi per motum et mutationem non impedit agens naturale plus quam divinum quin possit idem numero reparare. — Item, nec propter differentem virtutem agendi, utpote quia Deus agit infinita virtute, agens vero naturale finita : quia effectus finitus, qui secundum speciem suam potest produci et producitur a virtute finita, numquam exigit infinitatem virtutis in causa sua, nisi propter modum quo producitur (puta si producatur per creationem, vel alio modo qui creaturæ non competit); sed omnis forma naturalis in rebus generalibus et corruptibilibus, excepta anima rationali, est quidam effectus finitus, qui secundum speciem suam potest produci et producitur a virtute finita; ergo nunquam requirit in

(α) *potest.* — Om. Pr.

(α) *qua.* — *quæ* Pr.
(β) *repararet.* — *reparet* Pr.
(γ) *ad hoc.* — Om. Pr.

producente virtutem infinitam, nisi producatur per creationem, vel tali modo qui creaturæ non competat; sed ejus productio in secunda productione, etiamsi fiat a Deo, est per veram mutationem, sicut si fieret a creatura, ut statim dictum est; ergo reparatio rei corruptæ non necessario requirit virtutem infinitam. Differentia ergo virtutis infinitæ in agente non potest esse causa quare Deus posset reparare idem numero, non autem natura. — Quod ergo est in causa quare natura non possit, absque dubio videtur esse illud quod tangit Philosophus, 2. *de Generatione* (t. c. 56), scilicet quod *idem manens idem, semper natum est facere idem*. Ad hoc autem quod agens faciat idem numero, oportet quod maneat idem in se quoad virtutem, et idem in habitudine ad passum vel productum quoad actionem. Cum autem actio naturæ interrumpatur, non manet eadem habitudo agentis ad passum vel productum; nec eadem habitudo reparari potest. Et ideo non potest reparari idem productum secundum numerum. Istud etiam invenitur in Deo, per comparationem ad ea quorum substantia deperiit in toto vel in parte : quia actio Dei in creaturam interrumpitur; et ideo non manet eadem habitudo Dei agentis ad creaturam pro prima rei productione et ejus reparatione. Et hæc ratio communis est ad ea quæ sunt successiva et permanentia.

Tertia ratio talis est : Quod idem locus acquiritur pluribus motibus localibus. Sed eadem forma secundum naturam, vel secundun numerum, non acquiritur pluribus actionibus. Et causa est : quia motus non terminatur ad locum ut sit, sed ut mobile sit in loco; et ideo non oportet locum variari naturaliter; sed formam oportet variari, variata (α) actione per quam forma acquiritur. Ex hoc potest sic argui : Si eadem forma numero sit in materia pluribus actionibus, oportet quod utraque actio, vel saltem altera, terminetur ad formam, non ut sit simpliciter, sed ut sit in materia vel in subjecto; et, propter hoc, ad eamdem formam terminatur generatio hominis et ejus resurrectio, quia vel utraque actio, vel saltem altera, terminatur ad animam, non ut simpliciter sit, sed ut sit in materia. Sed in his quorum substantia deperiit, utraque actio, scilicet productionis et reparationis, terminatur ad formam ut sit, et non solum ut sit in hoc, scilicet materia vel subjecto. Ergo impossibile est quod hæ duæ actiones terminentur ad eamdem formam.

Quarta ratio talis est : Quia, si Deus crearet angelum, et postea annihilaret, et deinde repararet, verum esset dicere quod angelus bis fuit realiter; et non numeratione agentis, puta Dei, qui unus est, nec cujuscumque extrinseci ab angelo; quia, si Deus nihil fecisset nisi angelum quem annihilatum postea

(α) *variata*. — Om. Pr.

reparasset, adhuc esset verum dicere quod angelus bis fuisset; quod non posset verificari, nisi numeratione angeli, vel durationis ejus, quod idem est.

Quinta ratio talis est : Quia eamdem formam, puta lumen, idem numero reparari, aut est possibile simpliciter, aut impossibile simpliciter. Si sit possibile, ergo erit possibile virtute naturæ. Probatur : Quia quandocumque aliquis effectus est simpliciter possibilis, et causa est æque potens nunc et prius, ex tali causa potest idem effectus produci nunc ut prius. Si ergo reparatio ejusdem luminis est effectus simpliciter possibilis, ergo causa naturalis, quæ primo facit, et, eo corrupto, manet æque potens ut prius, posset illum modum essendi secundum numerum reparare. Hoc autem est falsum. Relinquitur ergo quod reparatio ejusdem luminis secundum numerum est simpliciter impossibilis. Talis autem effectus subterfugit omnem causam. Ergo per nullam virtutem potest idem lumen secundum numerum reparari.

Sexta ratio est : Quia, multiplicato eo a quo per se et totaliter vel essentialiter dependet effectus, multiplicatur effectus. Sed productum illo modo dependet a productione. Ergo impossibile est esse unum productum et duas productiones.

Septimo. Quia hoc expresse dicit Frater Thomas (α), 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 2, in solutione tertii argumenti, quod fuit tale : « Unus homo non est plura animalia, etc. » Ad quod respondet quod « illa ratio concludit optime, etc., » ut prius recitatum est (β). Ex quibus clare patet quod intentio ejus est quod ea quorum substantia in aliquo deperiit, non possunt secundum numerum reparari. Hoc idem dicit in eodem *Quarto*, dist. 12, q. 1, art. 2, q[la] 4, in corpore solutionis. Et in ultima parte, q. 77, art. 5, idem per omnia dicit. Hæc autem pars fuit ejus opus ultimum et finale, ut patet ex ejus incompletione. — Hæc Durandus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem (γ) arguit Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 2), probando quod corruptum redire idem numero, aliquo modo implicet contradictionem,

Primo. Quia illud, quo apprehenso, omnibus aliis stantibus eisdem, intellectus necessario ponit diversitatem numeralem circa illud, impossibile est quod, illo stante, stet numeralis unitas : si enim illud posset stare cum identitate numerali, intellectus concipiens illud, non necessario poneret circa illlud diversitatem numeralem; ergo, si, apprehenso aliquo, omnibus aliis stantibus eisdem, intellectus necessario ponit diversitatem numeralem, videtur impossibile quod, illo stante, fiet identitas numera-

(α) *ut dicit*. — Ad. Pr.
(β) Cfr. art. præced.
(γ) *Contra eamdem*. — *Octavo* Pr.

lis. Sed, apprehenso hoc quod aliquid fuit corruptum et rediit, omnibus aliis stantibus paribus, intellectus necessario ponit circa illud diversitatem numeralem. Ergo (α), stante hoc quod aliquid sit corruptum et postea redierit, impossibile est quod illud sit idem numero. Major patet : quia, si intellectus cogitur æstimare et ponere diversitatem numeralem, necessario oportet quod hoc sit ex natura terminorum sic occurentium intellectui, qui statim apprehendit talem diversitatem sine discursu. Minor probatur. Accipio enim eumdem motorem numero, idem cœlum mobile, eamdem terram circa quam moveatur. Volo quod omnia ista sint eadem hodie et cras. Postea considero revolutiones cœli ab oriente in occidens, et econtra, quæ sunt hodie; et ulterius considero revolutiones quæ erunt cras. Quæro : utrum istæ ubietates et revolutiones vel circulationes sint eædem hodie et cras, seu hodie et heri, aut non? Si non, habetur propositum. Si vero intellectus considerat istas esse easdem hodie et cras, — Contra. Quia tunc non conciperet plures motus nec hodie et cras; nec duos dies : quia per diversas revolutiones fiunt alii et alii dies; ergo, intellectu apprehendente diem hodiernam et crastinam, essent dies unus. Ergo intellectus non habet unde numeret istas ubietates ex numeratione cœli, vel motoris, vel terræ circa quam movetur; quia ista manent hodie et cras eadem numero. Ergo hoc habet ex natura interruptionis : quia, eo ipso quo revolutio et dies concipitur ut interrupta, concipitur ut numerata. — Similiter, sol movetur ab oriente, et fit aer lucidus; et, occidente (β) sole, cessat aer esse lucidus; et post, sole redeunte, iterum fit lucidus. Patet quod intellectus non apprehendit primam lucem et secundam esse eamdem ; et tamen manet idem sol et idem aer. Unde ergo? Certe nonnisi quia intellectus apprehendit lucem corruptam, et post redeuntem, interruptam; et ex hoc necessario numerat ipsam, omnibus aliis stantibus eisdem. — Similiter idem patet de lumine candelæ pluries absconsæ et discoopertæ, quod intellectus necessario numerat, hoc solo comprehenso quod lumen interrumpitur et redit.

Secundo. Arguit sic : Quia sicut se habet quantitas permanens ad suum dimensionatum, sic quantitas successiva ad suum quantum (γ). Sed, si interrumpatur quantitas permansiva, necessario numeratur suum quantum, nec manet idem numero : sicut lignum ante divisionem erat unum numero, et post divisionem est plura. Ergo sic erit de quantitate successiva, quod illud quod est quantum successivum, cujus est ipsum durans, si interrumpatur, necessario cedit in alietatem numeralem. Sed esse, vivere, calere, et quæcumque (α) significantur per verba, sunt quædam durabilia et mensurata tempore. Ergo impossibile est quod, si sint interrupta secundum tempus, sint eadem numero.

Confirmatur. Quia sicut se habet motus ad suam durationem, ita quies ad suam permanentiam; quia tempus mensurat omnia ista. Sed, interrupta duratione, motus non potest concipi idem qui prius; quia non est idem tempus. Ergo ita est de quiete et permanentia.

Tertio. Arguit sic : Quia, interrupto intellectu alicujus, interrumpitur et ipsum, et, illo non redeunte, non redit; oppositum enim implicat contradictionem. Sed de intellectu uniuscujusque *esse* et actus est duratio et tempus; quia talia significata per modum verbi non possunt intelligi sine tempore et duratione. Sed idem tempus, et eadem duratio, nullo modo potest redire eadem numero, si interrumpatur. Ergo nec *esse* aut quicumque alius actus talis. Minor probatur. Primo, quod (β) *esse,* et ea quæ significantur per verba, includunt in suo intellectu ipsum tempus, (γ) patet per Commentatorem, 4. *Physicorum* (com. 97), qui dicit quod formalis ratio motus, inquantum est passio, est quod sit mutatio conjuncta tempori; et subdit quod verba sunt imposita formis fluentibus; fluxus autem intelligi non potest sine tempore. Sed probatur minor quoad aliam partem, scilicet quod non possit idem tempus aut idem motus redire idem numero : quia impossibile est motum seu tempus corruptum et rediens continuari; alias tempus rediens non fuisset interruptum, nec corruptum illud quod rediit.

Confirmatur. Quia ratio quare aliqui imaginantur quod corruptum possit idem numero redire, est quia capiunt quod tempus non sit de essentia et intellectu rei; est tamen de omni intellectu quo res exprimitur per verbum.

Confirmatur. Quia impossibile est quod aliquis bis vivat nisi duplici *vivere.* Sed qui prius fuit mortuus, et postea revixit, bis vixit. Ergo oportet quod sit duplex *vivere.* Ergo duplex *esse.* Major patet per simile : quia impossibile est aliquid bis moveri uno motu; ergo impossibile est aliquid bis vivere nisi per duplex *vivere.*

Quarto arguit. Quia, variata causa, variatur effectus. Sed causa identitatis in forma corrupta et redeunte est identitas materiæ et agentis secundum actum. Ipsius autem corrupti, licet sit eadem materia, non tamen est idem agens formaliter et in actu : agens enim formaliter et in actu est per actionem et formalem productionem ; sed productio et actio non est eadem quæ redit post interruptionem ; ergo nec

(α) *impossibile est quod.* — Ad. Pr.
(β) *occidente.* — *ascendente* Pr.
(γ) *quantum.* — Om. Pr.

(α) *vivere, calere, et quæcumque.* — *temporale, inquantum* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.
(γ) *ut.* — Ad. Pr.

agens in actu; quod requiritur ad identitatem numeralem.

Confirmatur. Quia sicut actio specificatur ex termino et forma, sic numeratur ex ipso. Si ergo non possit redire eadem actio, nec eadem forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 5), probando quod omnem rem successivam corruptam, præter tempus, potest Deus eamdem numero reparare, sive illa sit motus, sive actio, sive relatio.

Primo sic. Deus potest facere quidquid facere non est non facere, et quod factum non implicat contradictionem. Sed, si Deus faciat aliquid, quidquid sit, sive permanens, sive successivum, quod fuit sub prioritate, esse sub posterioritate, nulla est contradictio. Quia contradictio est affirmatio et negatio ejusdem de eodem. Sed in proposito non sequitur affirmatio et negatio ejusdem prædicati de eodem subjecto. Si enim dicatur quod subjectum prioritatis et posterioritatis est idem numero, non negatur idem de eodem : quia subjectum prioritatis vel posterioritatis non est ipsa prioritas vel posterioritas. Si enim substratum prioritatis et posterioritatis esset idem quod prioritas et posterioritas, contradictio esset quod Deus repararet aliquid corruptum prius; quia tunc faceret quod prioritas esset posterioritas.

Secundo. Quia Deus potest facere contra repugnantiam intellectuum, ubi non potest inferri contradictio primi modi. Licet ergo repugnet intellectui (α) ligare quod idem numero reparetur (cujus ratio est : quia duratio est de cointellectu rei; ideo, variata duratione (β), intellectus variat necessario ipsum durans; propter quod communiter dicitur quod res permanens non mensuratur tempore), licet, inquam, hoc repugnet intellectui ligare, quia tamen potest arguere quod ibi non est contradictio (quia prædicatum affirmatum et negatum non dicitur de eodem, quia non est idem res durans et sua duratio, sive res prior et sua prioritas), ergo, etc. — Hæc Aureolus.

II. Alia argumenta. — Contra eamdem conclusionem arguitur ab aliis. Quia nulla ratio adducta pro illa conclusione, sive a sancto Thoma, sive a Godofrido in secundo *Quodlibeto,* q. 2, sive ab Henrico, septimo *Quodlibeto,* q. 16, sive ab ipso Durando, efficaciter concludit propositum (γ). Quod patet discurrendo per singulas rationes eorum.

Godofridus namque arguit sic, *primo loco,* pro illa conclusione : Quia ponere unitatem cum interruptione essendi in illis de quorum unitatis ratione est continuatio, implicat contradictionem : quia ponendo continuationem essendi, negatur interruptio, et ponendo interruptionem, negatur continuatio; et sic, ponendo unitatem in talibus cum interruptione, est implicare contradictionem. Sed omnia successiva, sicut motus et tempus, includunt in ratione suæ unitatis continuitatem essendi : quia eorum unitas est eorum continuitas. Ergo ponere unitatem in talibus cum interruptione, est ponere contradictoria; quod ponit qui dicit eumdem motum qui fuit reparari, quia discontinuatus est. — *Secunda ratio* ejusdem talis est : Quia qui ponit ea esse simul, de quorum ratione est non esse simul, contradictionem implicat. Sed de ratione prioris et posterioris in motu et tempore est non esse simul. Ergo qui ponit ea esse simul, implicat contradictionem. Sed qui ponit partem motus vel temporis præteritam eamdem numero reparari, non solum ponit prius et posterius esse simul, sed etiam esse idem : quia præteritum prius, et postea reparatum; et sic (α) sequitur quod prius et posterius sint idem, et per consequens simul. — *Tertia sua ratio* est ita : Quia ponatur quod mobile moveatur ab A in C per B. Si ergo eadem pars numero motus quæ præcessit, potest postea reparari, sequitur quod pars motus quæ fuit ab A in B, possit reparari postea, dum mobile moveatur a B in C (β). Sed hoc implicat contradictoria : quia sequeretur quod idem mobile moveretur simul pluribus motibus differentibus solo numero, et quod eodem tempore moveretur ad B et a B. Ergo eamdem partem motus numero, quæ præcessit, posse reparari, implicat contradictionem. — Hæ sunt rationes Godofridi, quæ videntur esse eædem cum probatione sancti Thomæ pro tertia conclusione inducta, et cum probatione Henrici, septimo *Quodlibeto*, q. 16.

Prædictæ tamen rationes non videntur valere. Non quidem *prima.* Unde ad illam respondet Durandus (dist. 43, q. 3), dicens quod, « quidquid sit de conclusione, ratio tamen prima videtur solubilis. Cum enim dicitur quod successivum ad sui unitatem numeralem requirit continuitatem, eo quod sua unitas est sua continuitas, — dicendum quod continuitas quæ requiritur ad unitatem motus, non est continuitas ejus cum alio motu, quia sine hac quilibet motus est unus in se; nec est continuitas ejusdem motus ad seipsum, quia idem non continuatur sibiipsi; sed est continuitas partium continentium eumdem motum. Sola ergo interruptio huic continuitati contraria, solvit unitatem motus. Nunc autem ita est, quod interruptio quæ esset inter pri-

(α) *repugnet intellectui. — repugnat intellectum* Pr.
(β) *duratione. — duratio* Pr.
(γ) In codice operum Godofridi, qui servatur in Bibl. Vatic. (Lat. vat. 1031), hæc argumenta reperiuntur *Quodlib.* 6, q. 2.

(α) *et sic.* — Om. Pr.
(β) *a B in C. — ab A, B, in C* Pr.

mum motum et ejus reparationem, non solveret illam continuitatem, nec esset ei contraria. Ponimus enim quod sicut prima vice partes motus fuerunt continuatæ, ita et in ejus reparatione. Interruptio ergo quæ poneretur, solum argueret quod motus primo exsistens, et postea reparatus, non essent duo motus continuati, constituentes per suam continuationem unum tertium motum; sed non argueret quin esset idem motus primo exsistens, et postea reparatus. — Quod autem plus assumitur, quod motus requirit ad sui unitatem continuitatem essendi, — dicendum quod continuitas essendi quam requirit motus, non est quod sit continue et semper (alioquin numquam terminaretur); sed est quod continue duret, quamdiu est. Et (α) hoc potest poni, dato quod motus corruptus idem numero repararetur : quia, tam prima vice quam secunda, ponitur quod ejus duratio esset continua, successione suarum partium continua. » — Hæc Durandus. — Similiter *secunda ratio* non videtur valere : quia, ut patet per dicta Aureoli, contra tertiam conclusionem recitata, nulla contradictio est quod illud quod fuit subjectum prioritatis, postea sit subjectum posterioritatis. — *Tertia* denique ratio non videtur valere. Immo, sicut dicit Durandus (ibid.), « illa ratio clare deficit. Quia, cum dicitur quod, si Deus posset reparare eumdem motum secundum numerum, tunc prima pars motus, qua transitur ab A in B, posset reparari, dum adhuc durat secunda pars, qua transitur a B in C; — dicendum (β) quod hoc non est verum. Quod etiam patet in permanentibus. Si enim ponamus quod Deus posset reparare albedinem corruptam in aliquo, cui successisset nigredo opposita, vel alia albedo numero differens a prima; tamen non diceremus quod Deus posset reparare eamdem albedinem, stante nigredine in eodem subjecto, vel alia albedine numero differente; non enim possunt opposita esse in eodem simul subjecto, nec duo accidentia solo numero differentia. Similiter, in proposito, prima pars motus non potest reparari, manente secunda. Sed nullum argumentum est : *Non potest hoc modo reparari; ergo nullo modo.* Immo est fallacia consequentis, procedendo a destructione inferioris ad destructionem superioris : aliquid enim implicat contradictionem uno modo, quod non implicat alio modo. » — Hæc Durandus. — Videtur ergo quod rationes illæ non sufficienter probent conclusionem.

Ulterius videtur quod nec rationes quibus Durandus eamdem probat conclusionem, valeant. Præmittit enim Durandus (ibid.) quomodo successiva vel transeuntia differunt a permanentibus; ex quibus arguit ad propositum. « Prima differentia est, quia res permanens, duratione sua non interrupta, potest pluries sumi secundum se totam et secundum quamlibet partem sui, ut homo, vel lapis; successiva vero, et generaliter transeuntia, non possunt pluries sumi secundum se, nec per aliquid sui, duratione sua non interrupta. Secunda differentia est, quia res permanentes sunt res proprie et simpliciter, ut homo, lapis, albedo, nigredo, et sic de cæteris; res autem successivæ non sunt res proprie et simpliciter, sed solum quædam rerum habitudines, vel quidam reales modi essendi. Cujus ratio est : quia illud quod adveniens alicui non reddit ipsum magis compositum quam prius, non est res proprie et simpliciter; sed talia sunt omnia transeuntia et successiva, ut motus, tempus et hujusmodi; non enim cœlum est magis compositum quam si staret; quia motus ad locum nihil variat circa rem, ut dicitur, 8. *Physicorum* (t. c. 59); et idem est de motu ad formam, quantum est præcise de ratione motus, quia nullam compositionem ponit secundum se circa subjectum, præter illam quæ est formæ terminantis motum, et est res permanens. » Ex prima differentia arguit sic : « Minus est rem jam exsistentem conservare, ne corrumpatur, quam corruptam reparare. Sed, in successivis et transeuntibus, Deus non potest rem conservare, ne corrumpatur. Ergo, fortiori ratione, nec potest corruptam reparare. Major videtur manifesta. Sed minor probatur : quia, si aliquod successivum vel transiens posset conservari, dum est, in esse, ne corrumperetur, tunc posset pluries sumi; et sic esset permanens, et non transiens. — Sed dicet aliquis, quod de ratione transeuntis est quod non possit pluries sumi continue, et sua duratione non interrupta; quia tunc esset stans, et non transiens. Sed nihil prohibet quin possit pluries sumi, ea interrupta; nec propter hoc erit stans, sed qualibet vice erit fluens et transiens. Propter quod major videtur falsa : quia magis videtur esse contra rationem successivi, vel transeuntis, quod possit permanere, ne corrumpatur, quam possit reparari, postquam corruptum est. — Sed istud non valet. Quia, si idem successivum, puta idem motus numero, potest reparari, verum esset dicere quod mobile subjectum esset bis motum realiter. Illud autem non diceretur ratione numerationis subjecti, quia illud est unum; nec ratione numerationis spatii, quia similiter est unum. Ergo oportet quod sit ratione numerationis motus, vel durationis ejus, vel mensuræ extrinsecæ. Si ratione numerationis motus, habetur propositum : quia omnis realis numerus est plurium rerum; et ita motus præcedens et sequens non essent unus motus realiter, sed plures; quod est nostrum propositum. Si detur quod hoc est propter numerationem durationis, in idem redit : quia duratio motus non est aliud quam motus; et ideo, si unum numeratur realiter, et aliud. Nec ratione mensuræ extrinsecæ, vel cujuslibet alterius extrinseci : quia Deus posset facere quod

(α) a verbo *numquam* usque ad *Et*, om. Pr.
(β) *enim*. — Ad. Pr.

esset solum motus primi mobilis, et illum posset interrumpere, et iterato reparare; et esset verum dicere quod cœlum esset bis motum, non per numerationem alicujus mensuræ extrinsecæ (quia nulla esset), nec per numerationem subjecti, vel spatii, aut moventis; ergo per numerationem motus, vel durationis, quod idem est. — Item, eumdem motum posse reparari, vel est possibile simpliciter, vel impossibile simpliciter. Si sit possibile simpliciter, ergo erit possibile virtute naturæ. Probatio : quia quandocumque aliquis effectus est simpliciter possibilis, et causa est æque potens nunc et prius, ex causa tali potest idem effectus produci nunc sicut prius; si ergo reparatio ejusdem motus sit effectus simpliciter possibilis, ergo causa naturalis quæ primo facit, et, eo corrupto, remanet æque potens ut prius, posset illum motum eumdem numero reparare. Hoc autem est falsum. Relinquitur ergo quod reparatio ejusdem motus secundum numerum est effectus simpliciter impossibilis. Talis autem effectus subterfugit omnem causam. Ergo per nullam virtutem potest motus idem numero reparari. — Item, si motus posset idem numero reparari, eodem modo posset et tempus. Et sic dies quæ præcessit, posset statim reparari; et non solum semel, sed semper. Et ita totus decursus temporis, esto quod duraret in infinitum, non esset realiter nisi unus dies; immo una brevissima hora, vel brevissima pars unius horæ (quia idem argumentum potest fieri de hora, et de parte horæ, sicut de tota die). Quæ omnia sunt absurda. Ergo, etc. » — Ex secunda differentia arguit sic : « Licet idem subjectum posset esse successive sub oppositis formis vel habitudinibus, impossibile tamen est, et contradictionem implicat, quod oppositarum formarum vel habitudinum una sit alia, nec simul, nec successive : sicut possibile est quod eadem aqua prius sit calida et postea frigida, vel quod idem homo primo sedeat et postea stet; sed impossibile est quod caliditas sit frigiditas, vel quod sedere sit stare. Sed, si idem successivum vel transiens posset reparari, sequitur quod una habitudo sit alia. Ergo impossibile est quod idem successivum vel transiens reparetur. Minor probatur. Quia, sicut dictum est, successiva non sunt proprie res, sed habitudines rerum : sicut motus essentialiter est successio, vel habitudo successionis mobilis in loco. Et, per eamdem rationem, partes motus sunt essentialiter partes successionis. Partes autem successionis sunt prius et posterius, vel potius prioritas et posterioritas : ita quod, quando dicitur quod una pars motus est posterior et alia prior, non est prædicatio denominativa alicujus habitudinis additæ ad partes motus, sed est essentialis ; quia partes motus sunt essentialiter ipsa habitudo prioritatis et posterioritatis exsistentiæ mobilis secundum aliam et aliam partem in loco, sicut motus est essentialiter successio ejus per totum locum. Si ergo pars motus quæ præteriit, posset reparari eadem numero, tunc habitudo prioritatis efficeretur habitudo posterioritatis; quod est impossibile, ut dictum fuit. Patet ergo quod successiva, ut motus et tempus, non possunt eadem numero reparari. » — Hæc Durandus.

Sed quod istæ rationes non sufficienter concludant propositum, immo sint solubiles, ostendit Petrus de Palude (dist. 43, q. 3), dicens quod « ad rationes illas Durandi potest instari. Quia Durandus ad suam primam rationem bene instat; nec solvit ad instantiam, sed contra arguit, adducendo novam rationem ad conclusionem. Et potest instantia confirmari sic : Plus enim videtur aliquid de novo producere, quod numquam habuit esse illud, quam illud quod aliquod esse habuit, illo perdito, reparare. Si ergo plus est aliquid corruptum reparare quam exsistens ne corrumpatur conservare, similiter majus est illud quod numquam fuit producere, quam productum conservare. Sed motum qui numquam fuit, potest Deus de novo producere. Ergo magis productum, ne flueret et desineret, conservare. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Et sic, si ratio bene concludit quod motus non potest, postquam fuit, reparari; ita concludit quod, antequam fuit, non potuit produci. Propter quod est dicendum quod major est vera ex parte agentis (quia non est minoris virtutis producere et reparare, quam productum conservare); sed non ex parte effectus. Sunt enim aliqui effectus quibus repugnat conservari eodem modo nunc et prius, sicut successiva; non autem produci. Et ideo possunt produci ad essendum, non autem conservari in essendo ». — « Ad secundam rationem, ut dicit, potest instari. Quia ex sola numeratione habitionis vel habitudinis potest dici aliquid esse bis habitum, sine hoc quod habens vel habitum sit multiplicatum ; sicut corpus humanum Christi fuit (α) in resurrectione bis animatum vel vivum (β) sine binario corporum et animarum, ex sola habitudine eorum ad invicem multiplicata ; ita et in proposito. Item, si ultima sphæra moveretur, nihil esset ibi habens, nisi cœlum, nec habitum, nisi motus, nec *ubi*, nec aliquis terminus; et tamen diceretur bis motum, si ejus motus interrumperetur, sicut alia corpora quæ moventur ad *ubi* et locum; ergo. — Ad tertiam potest dici quod idem numero reparari est possibile simpliciter. Et tamen est impossibile naturæ : quia, quamvis natura agentis et subjecti sint æque potentia sicut prius, ex quo sequitur quod æque perfectum effectum possunt producere sicut prius, non tamen se habent eodem modo numeraliter ad invicem sicut prius, sed solummodo eodem specie; et ideo in eumdem effectum specie possunt, non numero. Licet autem

(α) *Christi fuit. — fuerit* Pr.
(β) *vivum. — unitum* Pr.

materia non eodem modo se habeat ad Deum postquam habuit formam, quam prius, quando eam a Deo recipiebat, Deus tamen eodem modo se habet ad omnia; et ulterius etiam Deus ex parte objecti nullam habitudinem requirit; unde, sicut sine subjecto potest producere effectum, sic, sine hoc quod subjectum habeat eamdem habitudinem, potest eumdem effectum imprimere. » — Ad quartam, dicit quod « bene concludit, nisi quod est ibi petitio principii. Quia, cum continuitas sit tota causa unitatis in rebus successivis motu et tempore, nullus diceret tempus posse reparari, qui negaret de motu. Sed si dicatur quod post diem judicii erit una dies, nihil ad propositum : quia loquimur de die qui est motus cœli; tunc autem non erit. Sed aliquis diceret quod nullum est inconveniens si sit idem dies numero heri et hodie, sicut non est inconveniens si est idem asinus Germani suscitatus et mortuus, et oculus perditus et restitutus. » — Ad quintam, dicit quod « supponit multa falsa in prologo suo. Primo, quod omnes res permanentes sint res proprie et simpliciter dictæ. Quia hoc est contra eum, qui dicit quod relatio est res permanens; quæ tamen est habitudo, et per consequens non est res proprie et simpliciter, secundum eum. Etiam secundum eum, sequentia sex prædicamenta non sunt res, sed habitudines; quorum tamen situs, habitus et *ubi* possunt habere esse permanens; quod est contra suam distinctionem. Secundo, quia, cum motus sit actus entis in potentia, et ex actu et potentia proprie dicta sit compositio vera et propria, videtur quod omnis motus cum suo mobili faciat unam compositionem. Nec obstat quod dicit, quod (α) non variat aliquid circa subjectum : quia verum est de motu ad *ubi* in mobili incorruptibili (β), sed falsum est de mobili corruptibili (γ) quod per motum calefit; motus autem ad formam per se variat aliquid circa subjectum quantum ad accidentalia, sed quantum ad substantiam non, nisi per accidens, inquantum generatio et corruptio sunt termini alterationis extrinseci. Tertio, quia continuitas successiva, quæ per essentiam est motus, non est habitudo; sicut nec continuitas manens, ut linea, superficies, corpus : quia simul istæ species quantitatis ponuntur in prædicamentis; et sicut divisibilitas in ea quæ insunt, est ratio communis quantitatis, ita continuitas omnis quantitatis continuæ, tam permanentis quam successivæ; differentia autem divisiva alicujus prædicamenti non videtur esse species alterius, cum prædicamenta sint impermixta; unde, cum continuitas et prioritas sint differentiæ quantitatis (quia prima dividit contra discretam, secunda contra permanentem), videtur quod ista non sint essentialiter habitudines quæ sunt de genere relationis ». — Hæc Petrus. — Ex quibus videtur quod rationes Durandi non sufficienter probant conclusionem istam.

Ulterius, videtur quod nec rationes quorumdam aliorum ad eamdem conclusionem sufficiant. Arguunt enim sic, *primo* : Quia, sicut continuitas est de ratione lineæ, sic de ratione temporis. Sed Deus non potest facere quod linea discontinua sit una : quia, cum numerus causetur ex divisione continui, contradictio est quod sit continuum actu divisum, et non sit ibi numerus; et sic esset unum et non unum, sed multa. Ergo similiter (α), ex quo motus est interruptus, non est unus. — *Secundo* arguunt : Quia Deus non potest facere speciem generis alicujus simul cum oppositis differentiis; sicut non posset facere aliquod animal quod simul esset rationale et irrationale. Sed præsens, præteritum et futurum sunt differentiæ per se essentiales in motu et tempore. Ergo non potest facere de præterito præsens, ut scilicet quod est præteritum, idem numero sit præsens. — *Tertio* arguunt : Quia contradictio est quod idem sibiipsi succedat. Cum autem posterius succedat priori, facere de motu præterito præsentem est facere quod unum et idem, et secundum idem, sit prius et posterius, et sibiipsi succedat; immo quod sit et non sit, quia quod præterierat non est, et quod est non præteriit. — Hæ sunt rationes eorum.

Sed istæ non videntur valere ad propositum concludendum, ut dicit Petrus (ibid.) : « Nam contra *primam* est instantia. Quia sicut Deus non potest facere quod duæ lineæ simul exsistentes, in actu divisæ, sint una; sic etiam non potest facere quod duo motus simul exsistentes discontinuati, sint unus. Nec de hoc est quæstio. Sed sicut potest facere quod linea annihilata, eadem numero reparetur, et habebit eamdem numero continuitatem quam prius, non obstante discontinuitate temporis, quæ fuit media; sic et motum qui fuit, cum sua continuitate reparabit, non obstante quod sua continuitas fuerit interrupta, sicut et continuitas lineæ fuit annihilata.» — « Similiter, ut dicit (β), *secunda ratio* videtur non valere, si motus est alia res a tempore. Quia, licet non possit fieri de præterito præsens, sicut nec de albedine nigredo (si tamen hoc est verum); tamen, sicut subjectum quod est album, fit nigrum, sic videtur quod motus qui erat subjectum temporis præteriti, fiat subjectum temporis præsentis vel futuri (γ). Immo plus videtur quod de uno contrario fiat aliud formaliter : quia non est major incompossibilitas inter contraria proprie dicta, puta

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *incorruptibili.* — *incorporali* Pr.
(γ) *corruptibili.* — *corporali* Pr.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *dicit.* — *dicitur* Pr.
(γ) *fiat subjectum temporis præsentis vel futuri.* — *vel futuri, fiat subjectum temporis præsentis* Pr.

albedinem et nigredinem, quam inter formas substantiales distinctas per differentias oppositas, puta animatum et inanimatum; sed Deus posset subito facere de trunco vitulum, et de (α) non vivo vivum, et econtra; ergo de albedine nigredinem. Sed ibi est subjectum commune, quod remanet; et forma cedit formæ, non una fit alia. Ideo, etc. » — Denique *tertia ratio* non videtur valere, ut dicit Petrus. « Quia diceretur quod Deus non posset facere quin præteritum sit præteritum; sed idipsum quod est præteritum, potest resumere ut et fuerit præteritum, et nihilominus sit præsens et futurum. Si enim Deus cœlum, dum movetur, annihilaret, et postea repararet, nihil prohibet, ut videtur, quod cum eadem latione qua prius movebatur, ipsum repararet; et ideo, etc. »

III. Argumenta Bernardi de Gannato. — Ulterius Bernardus de Gannato, in impugnationibus Henrici, *Quodlibeto* 7, q. 16, arguit quod Deus posset eumdem motum numero reparare. Quia sicut interruptio in *esse* aliorum non impedit, propter identitatem ordinis ad potentiam divinam; sic nec in motu. Ergo, etc. Ubi sciendum quod Bernardus, ibidem, inducit aliquas rationes generales, ad probandum quod Deus *esse* corruptum, vel annihilatum, potest idem numero reparare, dicens : Corrupta aliqua forma, certum est quod materia manet eadem numero; et etiam potentia ad formam, secundum quod materia est sua potentia. Sed secundum quod in (β) materia distinguimus istam potentiam per respectus diversos ad formas diversas, non manet eadem potentia. Potentia autem hoc secundo modo dicta, dicit ordinem ad talem vel talem formam. Sed in materia non manet amplius ordo ad formam corruptam eamdem numero reparandam : quia materia non est per se in potentia ad formam quæ per agens naturale non potest in ea introduci, quia potentia passiva non extendit se ultra activam quæ sibi correspondet; nullum autem agens naturale potest eamdem formam numero reparare, cum non possit eamdem transmutationem numero repetere; ergo in materia non remanet potentia ad eamdem numero formam, quæ corrupta est, reparandam, sed ad eamdem in specie solum. Identitas autem talis potentiæ nihil facit ad hoc quod idem numero resurgat. Bene tamen manet materia in potentia ad eamdem formam. Sed hæc potentia non est naturalis, sed obedientialis : quia solum respectu Dei, qui potest in materia facere quidquid non implicat contradictionem; quod non est, si eadem forma numero reparetur. In materia autem, præter potentiam naturalem, est potentia obedientialis, sicut et in cæteris creaturis. Et quia nulla corruptio vel annihilatio diminuit de divina potentia aliquid, sicut Deus potuit hanc formam producere antequam produceretur, ita potest postquam corrupta est vel etiam annihilata. Unde, si materia prima annihilaretur, Deus posset eamdem numero reparare, cum ejus annihilatio nihil subtrahat divinæ potentiæ. — Item, divina potentia, eo quod potentia, habet quemdam ordinem ad omnia per ipsam possibilia, saltem rationis, quia entis ad non ens non est nisi relatio rationis. Iste autem ordo non tollitur ex parte divinæ potentiæ per annihilationem cujuscumque : quia ita potest Dei potentia circa nihil, sicut circa aliquid; unde æque potest producere lapidem de materia et de nihilo; ergo annihilatio rei non impedit quin Deus possit eam reparare. Ex quo etiam patet quod interruptio in *esse* non impedit quin Deus eamdem rem numero possit reparare : quia eumdem ordinem quem habet potentia Dei ad illud *esse*, semper habet; ita quod, licet fiat interruptio in ipso *esse*, numquam tamen in illo ordine, quin semper illud *esse* dependeat a potentia Dei; licet quando illud *esse* est in actu, potentia Dei influat, quando autem non est, non influit; et ideo infinities potest idem numero, quantumcumque corruptum vel annihilatum fuerit, reparare. Et hoc est proprium Deo, et nulli alteri agenti, cujus potentia non habet eumdem ordinem ad rem quæ est et ad illam quæ non est; cum potentia creata non respiciat nihil, quasi potens aliquid de nihilo producere, sicut potentia Dei. — Item, quod producitur per eamdem actionem numero, potest esse idem numero, etiam in naturalibus. Sed Deus eadem actione numero producit hoc productum, cum primo producitur, et cum secundo. Quia ex parte Dei non diversificatur actio. Nec ex parte ejus in quo recipitur : quia hoc non diversificat necessario actionem, quod non requiritur ad eam; receptio autem in subjecto non requiritur in actione divina, quæ nullum subjectum necessario requirit. Nec terminus diversificat : quia, sicut Deus concepit hoc productum producere, quando primo producit, ita etiam quando annihilatum est, potest idem concipere quod iterum infinities producatur; unde, sicut conceptus divinus semper fertur super hoc productum, quantumcumque annihiletur, ita potest et potentia qua agitur semper per eamdem actionem. Quod patet in simili. Ædificator enim potest concipere eamdem domum numero quam prius fecit, quæ modo corrupta est, et producere eamdem specie, non numero : quia alia et alia actione agit nunc et prius; alia autem et alia actio requirit alium et alium terminum. Sed quia Deus eadem actione semper agit, idem frequenter potest esse terminus suæ actionis. Non ergo identitati potentiæ materiæ, vel cujuscumque creaturæ, imponendum est quod possit idem numero resurgere, sed divinæ potentiæ, quæ potest quidquid non

(α) *de.* — Om. Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

implicat contradictionem; hic autem nulla contradictio est; cum interruptio in *esse*, respectu divinæ potentiæ, non faciat aliquam diversitatem in *esse*. — Hæc ille. — Et postea subdit, sicut supradictum est, quod ista argumenta ita concludunt de successivis sicut de permanentibus; quare, etc.

§ 4. — Argumenta contra quædam dicta sancti Thomæ

I. Argumenta Scoti. — Ultimo arguitur contra ea quæ dicit sanctus Thomas, in *Quarto* (dist. 44, q. 1, art. 1), et supra recitata sunt (α). Arguit siquidem Scotus (dist. 43, q. 1), quod aliquid totaliter annihilatum possit per Dei potentiam idem numero reparari.

Primo. Quia ad hoc est auctoritas Augustini, 22. *de Civitate Dei*, cap. 20, ubi, loquens de carne hominum reddenda in resurrectione : *Etsi*, inquit, *omnibus periisset modis, nec ulla ejus materia in ullis naturæ latebris remansisset, unde vellet, eam repararet Omnipotens.* Ergo totaliter corruptum et destructum in totali *esse* potest idem numero reparari.

Secundo. Quia, si destructum esset annihilatum, illud *nihil* sequens annihilationem esset ejusdem rationis cum nihilo quod esset terminus *a quo* creationis. Patet : quia istæ mutationes oppositæ haberent idem pro termino, una pro termino *a quo*, alia pro termino *ad quem*. Sed nihilum præcedens creationem non repugnabat quin illud cui opponitur posset creari. Ergo et post annihilationem poterit recreari idem numero.

Confirmatur ratio. Quia planum est quod ex parte causæ manet eadem potestas. Ex parte autem lapidis, esto quod lapis sit annihilatus, tanta est possibilitas simpliciter ad *esse* post annihilationem, quanta ante creationem : quia non magis includit contradictionem; nec illud *nihil* in quo cessit lapis, magis privat possibilitatem; quia non privat nisi tamquam oppositum; sed eidem et æqualiter (β) opponebatur ante creationem; ergo, etc.

Tertio. Quia in homine est aliqua entitas positiva, quæ neque est pars materialis, nec formalis, nec partes, sicut probatum est in *Tertio* (γ). Et arguitur sic : Quia aliquid est ibi causatum a causis intrinsecis. Sed nec causa materialis, nec causa formalis, est causata a causis intrinsecis, nec ambo simul. Est ergo ibi aliqua alia entitas a causis divisim acceptis. Et illa destruitur; alioquin homo non esset vere mortuus, quia non esset corruptio totalis entitatis hominis. Et tamen illa entitas reparabitur eadem numero; alioquin non esset idem homo. Ergo.

(α) Cfr. art. præced., in fine.
(β) *æqualiter*. — *essentialiter* Pr.
(γ) Cfr. Scotum, 3. *Sentent.*, dist. 2, q. 2.

Quarto. Quia, si Deus in hoc instanti, et in toto tempore medio usque ad B, et in instanti B conservaret istud *esse*, concedendum esset quod esset omnino idem numero. Ergo, si in A conservat, et idem in B instanti, et in tempore intermedio (α) non conservet, erit idem; et tamen erit interruptum in tempore intermedio. Probatur consequentia : quia identitas istius *esse* ut est in B ad seipsum ut est in A, non dependet essentialiter ex conservatione pro illo tempore medio; quia neque ut a causa formali, neque ut a causa materiali, nec ut a quacumque causa essentiali. Hoc etiam probatur aliter : quia alioquin non posset Deus idem *esse* creare (β) in aliquo instanti posteriori, quod in instanti priori; quia, si in instanti priori creat (γ), et in tempore sequenti conservat, illud *esse*, ut conservatum in tempore, essentialiter requireretur ad identitatem illius *esse* (δ) in instanti B; et si tunc non esset conservatum in illo tempore, sed primo creatum (ε) in B, non posset creari idem.

Quinto. Quia diversitas posteriorum non arguit diversitatem priorum essentialiter. Sed illa instantia ad ipsum *esse* permanens sunt essentialiter posteriora. Unde et idem *esse* manet in quibuscumque instantibus succedentibus. Ergo, sive fiat continuatio inter illa instantia, sive non, non minus ipsum *esse* poterit idem esse. — Vel sic : Si idem *esse* esset in A, et in tempore sequenti in B, esset idem in A et in B. Ergo, si destruatur posterius, eo quod est durare in tempore intermedio, adhuc non necessario sequeretur ex hoc diversitas ejus in A et in B.

Sexto. Quia ex illa radice, quod *esse* simpliciter interruptum vel destructum non potest redire idem, sequuntur multa inconvenientia. *Primum* est quod Deus non posset resuscitare brutum idem numero. Cujus oppositum nonnumquam legitur factum miraculose a sanctis; ut patet de tauro quem suscitavit sanctus Sylvester, ut habetur in legenda ejus. Et hoc negare Deo esse possibile, videtur esse magnæ infidelitatis. Et tamen anima ejus sensitiva interrupta est et destructa. *Secundum* est, quod (ζ) omnia accidentia quæ corrumpuntur in corruptione hominis, vel ante resurrectionem, non possent eadem numero redire. Et tunc homo resuscitatus non haberet eamdem propriam passionem numero quam prius : quia ista propria passio non mansit post mortem; quia erat totius ut totius, et non tantum animæ. Sed consequens est impossibile, quod sit idem sub specie, et non habeat eamdem propriam passionem. *Tertium* est, quod (η) potentiæ

(α) *intermedio*. — Om. Pr.
(β) *creare*. — *causare* Pr.
(γ) *creat*. — *causat* Pr.
(δ) *esse*. — *causæ* Pr.
(ε) *creatum*. — *causatum* Pr.
(ζ) *quod*. — *quia* Pr.
(η) *quod*. — *quia* Pr.

animæ sensitivæ, quæ, secundum te, sunt accidentia, cum non sint accidentia solius animæ, sed totius compositi, *de Sensu*, cap. 1, et *de Somno*, cap. 1, non possent redire eædem; et ita homo resuscitatus non haberet eamdem potentiam visivam vel auditivam. *Quartum* est, quod non haberet eamdem quantitatem numero : quia illa non manet, nec in materia sola manente, nec in anima intellectiva; igitur, etc.

Septimo. Positio tua deficit, qua (α) totum *esse* hominis potest manere non interruptum. *Primo.* Quia, ut probatum est, entitas totalis interrumpitur. — *Secundo.* Quia *esse* animæ intellectivæ non est totale *esse* hominis, ut tu accipis : quia omne ens habet aliquod *esse;* sed homo, ut homo, est aliquod ens, et non tantum anima; ergo habet aliquod *esse* proprium, et non tantum *esse* animæ. — *Tertio.* Quia contradicis tibi : quia alibi dicis quod status animæ in corpore est perfectior quam status ejus extra corpus, quia est pars compositi, et omnis pars materialis est respectu totius. Contra hoc arguitur. Quia quod habet totaliter idem *esse*, non est imperfectius ex hoc solo quod non communicat alteri idem *esse*. Sed, per te, anima separata habet totaliter idem *esse* quod conjuncta, immo *esse* quod est totale *esse* hominis, quod communicatur corpori. Ergo ipsa in nullo est imperfectior, pro eo quod non communicat idem *esse* corpori. Major apparet : quia perfectio naturaliter præsupponitur ei quod est communicare perfectionem; ergo non est major vel minor per hoc quod communicat vel non communicat; et hoc maxime, si per talem communicationem nullum aliud est *esse* totius quam istud idem. — *Quarto.* Quia in homine est aliqua forma substantialis alia ab anima intellectiva; et, per consequens, cum cujuslibet formæ sit dare *esse*, anima intellectiva non est totale *esse* compositi. Ergo, etc.

Octavo. Quia tunc, cum in morte Christi relatio maternitatis quæ erat in Virgine ad Christum, fuit interrupta in passione Christi, sequitur quod post passionem non est eadem mater numero quæ prius. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 1).

Et **primo** probat quod dicere quod nulla realitas, quæ in morte fuit corrupta, redeat eadem numero in resurrectione, est derogare veritati resurrectionis, immo negare resurrectionem. Tum quia resurrectio est ejus quod cecidit, iterum surrectio; nisi autem aliquid corruptum et perdens *esse*, iterum redeat, non stat veritas diffinitionis resurrectionis; ergo nec veritas diffiniti, quia ille casus non est localis, sed secundum entitatem in non *esse*. — Tum secundo, quia, Socrate corrupto, corrumpitur ejus humanitas, quæ est tertia entitas distincta a materia et forma; et illa eadem numero redibit in resurrectione. — Tum tertio, quia, dato opposito, sequuntur innumerabilia inconvenientia : utputa quod sanguis Christi, quem resumpsit, in passione non fuit idem numero et ante passionem, quia ille fuit corruptus, nec ejus forma substantialis mansit, cum non sit animatus anima Christi. Similiter, quod capilli sanctorum, quorum constat formam substantialem in morte corrumpi, non resurgent idem numero, contra illud Evangelii (Lucæ 21, v. 18) : *Capillus de capite vestro non peribit.* Similiter sequitur quod non redibit eadem propria passio individui : quia illa, per te, est accidens, et corrumpitur in morte. Sequitur etiam quod non redibit eadem masculinitas et femineitas. Similiter nec eadem filiatio. Similiter sequitur quod non redibit eadem caro numero : quia caro humana non dicit solam materiam et formam, sed dicit etiam materiam accidentibus affectam, ex 2. *de Anima* (t. c. 107, etc.), ubi habetur quod caro est medium calidi et frigidi et humidi et sicci. Item, quod sensus tactus non redibit idem numero, ac per hoc nec idem animal. Similiter nec idem oculus. Quæ omnia sunt contra Sacram Scripturam.

Secundo probat quod dicere quod nullum corruptum possit idem numero redire divina virtute, derogat divinæ omnipotentiæ. Tum quia Augustinus, 22. *de Civitate Dei*, cap. 20, ubi quærens quomodo caro comesta a vermibus, incinerata et dispersa, resurget et redibit eadem, dicit hoc non esse difficile apud illum qui novit omnes partes. Et, dato, secundum eum, quod non remaneret, sed *omnibus perisset modis, ut nulla ejus materia in ullis naturæ latebris remansisset, unde* (α) *vellet, repararet eam Altissimus Omnipotens.* — Tum quia, in fine præcedentis capituli (β), quærens de cicatricibus martyrum, si remanebunt et redibunt, dicit quod apud Omnipotentem possibile est quod redeant. Et hoc oportet concedere de Christo, secundum textum Evangelii, cum apparens Apostolis post resurrectionem, dixit (Lucæ 24, v. 39) : *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Ergo redierunt eædem cicatrices; aliter non fuisset efficax argumentum Christi ad probandum resurrectionem; diceretur enim sibi quod non sunt istæ cicatrices, sed aliæ. — Tum quia Damascenus, quærens possibilitatem resurrectionis, non vadit ad aliud quam ad resurrectionem Christi. Unde (*de Fid. Ort.*), lib. 4, cap. ult., dicit : *Nonne* (γ) *factum et effluxum reparare poterit idem iterum Omnipo-*

(α) *qua.* — *quia* Pr.

(α) *si.* — Ad. Pr.
(β) *fine præcedentis capituli.* — *principio capituli* Pr.
(γ) *Nonne.* — *Non ens* Pr.

tens? — Tum quia textus canonis (*Exodi* 4) hoc idem ostendit : ut patet de virga virtute divina conversa in serpentem, et iterum redeunte eadem numero; et de manu Moysi, quæ prius fuit facta leprosa, quæ postea rediit ad priorem statum. — Tum quia miracula sanctorum hoc testantur : ut patet de tauro quem sanctus Sylvester suscitavit. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, dicitur quod auctoritas Philosophi quæ adducitur de 8. *Metaphysicæ* (t. c. 11 et 12), non est ad propositum usquequaque : quia Philosophus non loquitur ibidem de identitate vel distinctione numerali, sed solum de specifica. Quod patet per expositionem sancti Thomæ super eodem loco (lect. 4), ubi sic dicit : « Quia Philosophus superius dixerat quod una erat materia omnium, posset aliquis dubitare quomodo ex una materia diversitas rerum procederet. Antiqui enim naturales attribuebant hoc casui, tollentes causam agentem, ponentes per raritatem et densitatem ex una materia rerum diversitatem produci. Hoc ergo removet Philosophus, et dicit primo, quod *contingit, una materia exsistente, fieri diversa, propter causam moventem* : aut quia est alia et alia causa movens; aut quia eadem causa movens se habet ad operandum diversa diversimode. Videmus enim ex ligno fieri arcam et lectum ab uno artifice, secundum diversas formas artis quas apud se habet. Quia vero, licet materia prima sit communis omnibus, tamen materiæ propriæ vel proximæ sunt diversæ diversorum, ne quis totam diversitatem iterum attribuat moventi, et nullo modo materiali principio, subjungit quod *in quibusdam diversorum ex necessitate est diversa materia*, propria scilicet (α). Non enim quodlibet natum est fieri ex materia qualibet; sicut serra non fit ex ligno. Nec etiam est in potestate moventis ut hoc fiat : non (β) enim potest facere serram ex lana vel ligno, quæ, propter suam mollitiem, non sunt apta ad opus serræ, quod est secare. Patet igitur quod diversitas rerum est ex movente et materia. Si ergo contingat aliquod idem secundum speciem fieri ex alia et alia materia, ut phialam ex argento et auro, manifestum est quod principium movens erit idem, scilicet ars (α). Si enim materia esset diversa, et movens diversum, necesse esset quod etiam factum esset diversum. » — Hæc ille. — Ex quibus, et multis aliis dictis Philosophi, eodem capitulo, patet quod ipse non intendit quod ad identitatem numeralem agentis et materiæ sequatur identitas numeralis effectus, sed solum specifica; et ad diversitatem specificam illorum sequitur diversitas specifica effectus. Utrum autem ille idem effectus numero, qui producitur ab uno agente, posset produci ab alio agente ejusdem speciei de eadem materia vel subjecto, visum fuit in *Secundo* (β) quod non; licet arguens oppositum dicat in 2. *Sentent.* (dist. 20, q. 2); in quo plane contradicit sibiipsi, quia nunc dicit quod si agens sit alius numero, effectus erit alius numero.

Huic solutioni concordat Durandus (dist. 43, q. 2), respondens ad hoc argumentum in hac forma : « Dicendum, inquit, quod, agente et materia seu subjecto manentibus eisdem secundum numerum, non oportet esse eumdem effectum secundum numerum : quia, si unitas agentis et materiæ seu subjecti sufficit ad unitatem effectus, tunc sequeretur quod eadem numero circulatio cœli quæ fuit heri, esset hodie et cras, et sic semper; quia idem numero cœlum manet, et eadem numero intelligentia movens; hoc autem est absurdum. Ipsi etiam sibiipsis contradicunt : qui alibi dicunt quod, si in aliquo instanti appropinquaret ignis ligno, generaret hunc ignem, et, si in alio instanti appropinquaret alius ignis eidem ligno, generasset eumdem ignem numero; ergo, secundum eos, diversitas agentium secundum numerum non causat diversitatem numeralem effectus; quare nec identitas identitatem; ergo, supposito eodem subjecto et eodem agente secundum numerum, non est necesse effectum esse eumdem secundum numerum. Quod autem dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 11), quod diversitas effectus est ex diversitate agentis vel materiæ, intelligendum est de diversitate specifica, sicut Philosophus exemplificat de arca et lecto quæ fiunt ex ligno, propter aliam et aliam formam exsistentem in mente artificis, quæ movet ad utrumque. Unde pluralitas numeralis effectuum non cadit sub illa regula. » — Hæc Durandus.

Sed hanc responsionem quoad aliqua conatur Petrus labefactare, dicens (dist. 43, q. 2) quod « solutio illa, quoad illud quod dicit de diversitate et identitate agentis et patientis, non videtur valere. Quia, si diversa agentia producunt unum effectum,

(α) *scilicet.* — Om. Pr.
(β) *non.* — *nec* Pr.

(α) *scilicet ars.* — *secundum artem* Pr.
(β) Cfr. 2 *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 3, § 2. (Vol. 4, pag. 178 et seq.)

non propter hoc sequitur e converso (α) quod unum plura vel diversa : quia in divinis Pater et Filius spirant unum, sed non propter hoc Filius duos; nec in creaturis videmus necesse, cum ad unum effectum concurrant quatuor causæ, quod quælibet earum faciat plures effectus, immo necesse est contrarium. — Solutio autem alia, licet sit bene ad mentem Philosophi, tamen a simili potest argui quod, sicut diversitas specifica effectus numquam est nisi ex diversitate agentis vel patientis specifica, sic nec numeralis nisi ex numerali. Propter quod potest dici quod idem manens idem, et eodem modo se habens specie, idem facit specie, sive illud esse specificum sit secundum substantiam, vel secundum accidens absolutum, vel relativum, quod tunc concurrit necessario ad agendum, sicut idem approximatum agit, non approximatum vero non agit, cum agere et non agere differant plus quam genere. Inter agens autem et patiens non est differentia in his nisi in habitudine propinquitatis et distantiæ. Et similiter, quia approximare (β) nunc et prius non est idem numero, sicut nec motus localis cujus est terminus, ita nec effectus ejus nunc et prius est idem numero. Secus autem in Deo, ubi nulla est variatio per hoc quod (γ) nunc causat et prius ». — Hæc Petrus. Et addit quod « non sequitur : *Est idem numero agens et materia; ergo idem est effectus.* Quia, si idem homo per eamdem viam vadat, et redeat, non propter hoc est eadem itio, nec ambulatio; quia in prima volet habere novam mercedem et juste, non sic in secunda. Similiter, si dicatur quod ambulatio non est res permanens, sed successiva; — dicendum quod motus ita est effectus sicut res permanens; unde, si ad unitatem agentis et materiæ sequitur unicus effectus, ita tenebit in motu sicut in re permanente. Rursus, quia, si quis eadem penna in eadem tabula rescribat litteram deletam, vel in eadem cera numero, non propter hoc est eadem littera, nec figura numero, quæ prius. Rursus, idem agens, scilicet sol, generavit, non coagente agente particulari, nisi forte continente (δ), puta vermes in terra; nec propter hoc resuscitavit eumdem vermem numero. Similiter, si uxor nutriretur solis carnibus filiorum suorum, cognita a patre (ε) eorum regeneraret eosdem (ζ) numero, si ratio illa valeret; quia idem numero agens qui prius, Deus, homo, sol, idem patiens, eadem materia, menstruum (η); quod est falsum. Ideo, etc. ». — Hæc Petrus, et bene, nisi quoad illa in quibus impugnat solutionem Durandi.

(α) *e converso.* — Om. Pr.'
(β) *approximare.* — *approximans* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.
(δ) *continente.* — *continuitate* Pr.
(ε) *a patre.* — Om. Pr.
(ζ) *eosdem.* — *idem* Pr.
(η) *in viro.* — Ad. Pr.

Cum enim dicit quod diversa agentia producunt eumdem effectum, etc., si intelligat quod quodlibet illorum producat illum effectum, puta (α) tamquam causa efficiens totalis et sufficiens, non tamquam pars causæ totalis et per se sufficientis, et quodlibet illorum producat effectum in eodem gradu et ordine causalitatis, puta tamquam immediata, propria et proxima, et non quod unum sit causa universalis, aliud causa proxima, nec unum tamquam efficiens mediatum, et aliud immediatum, sed quod quodlibet sine alio sufficeret producere, — tunc falsum supponit, quia casus ille numquam contingit. Ille enim calor qui producitur a duobus calidis, non posset idem numero produci ab unico illorum, ut visum fuit, 2. *Sentent.* (dist. 20, q. 1). Si autem intelligat quod duo agentia alio modo possint concurrere ad productionem ejusdem effectus in numero quam sit dictum, non est ad propositum. Nec valet quod dicit de Patre et Filio producentibus unicum Spiritum Sanctum : quia Pater et Filius in tali productione non sunt duo principia Spiritus Sancti, sed unum; nec agunt duabus actionibus, sed una; nec sunt plura agentia substantive, licet sint plures agentes adjective. Quod autem ulterius dicit de quatuor causis specifice distinctis concurrentibus in creaturis ad eumdem effectum in creaturis, — non valet ad propositum : quia solum loquimur de pluralitate causarum efficientium. Dicitur ergo quod impossibile est eumdem effectum numero a diversis efficientibus totalibus per se sufficientibus simul vel successive produci, et quod, diversificato efficiente per se sufficiente, diversificatur effectus. Nec tamen oportet quod ad identitatem solius efficientis, vel solius materiæ aut subjecti, vel amborum, sequatur idem effectus numero. Nec hoc vult Philosophus. Tamen, secundum dicta Scoti, sicut identitas causarum infert identitatem effectus, ita diversitas diversitatem effectus, sicut patet ex recitatis in secundo articulo. — Cum autem ulterius dicit Petrus, quod videtur posse argui quod, sicut diversitas specifica effectuum semper requirit aliquam diversitatem specificam in causa efficiente, ita diversitas numeralis effectuum requirit diversitatem numeralem in causa, etc.; — dicitur quod non valet consequentia : quia plura requiruntur ad distinctionem specificam quam ad numeralem. Conceditur tamen quod in causis et effectibus creatis distinctio numeralis effectuum necessario requirit aliquam distinctionem in causis efficientibus, vel materialibus. Sed non oportet quod talis distinctio sit secundum realem diversitatem substantiæ ipsius efficientis, vel materiæ; sed sufficit aliqua distinctio accidentalis : puta quia alia actione, vel motu aut mutatione, agit nunc quam prius; ad diversitatem autem motus, vel actionis, sufficit interruptio temporis. Cætera dicta Petri stare possunt.

(α) *a.* — Ad. Pr.

Ad secundum, quod est replica contra primam responsionem ibidem recitatam, — dicitur primo, quod illa responsio bona est, si intelligatur modo statim expresso, scilicet quod diversitas numeralis effectus potest contingere ex sola alietate actionis, quæ contingit ex interruptione temporis. — Dicitur secundo, quod prima replica contra illam responsionem non valet; quia consequentia principalis non valet, nec ejus probatio. Quia, licet continuitas temporis intermedii nihil faciat ad identitatem rei permanentis, ut permanens est; facit tamen ad ejus unitatem et identitatem, ut subest motui vel mutationi, et a qua dependet ut a per se causa, et ut a principio *quo* vel *quod*. Sic autem est de omni producto ab agente naturali. Cum ergo nullum agens naturale possit actionem præteritam resumere, consequenter nec potest terminum illius actionis iterum producere : quia numquam duæ actiones ejusdem ordinis possunt terminari ad eumdem effectum in numero, per quarum quamlibet realiter de non esse in esse producatur realiter, et per aliam non produceretur, sed, prius exsistens, alicui materiæ communicaretur vel uniretur; sicut patebit ex post dicendis. — Illa autem quæ arguens adducit de influentia, nihil valent. Tum quia, cum dicit *primo* (α), quod similis influentia cum alio agente sufficit ad identitatem effectus qui producitur ab isto agente, in se falsum est; et, ut prius dictum est, contradicit dictis in primo argumento, ubi vult quod causa et effectus se consequuntur in identitate et diversitate. Tum secundo, quia falsum assumit in *secunda forma*, scilicet quod influentia cœli non sit aliquid absolutum, sed pura relatio : hujus enim falsitas patet; quia talis influentia est principium agendi realiter; quod non competit puro respectui. Et propter multa alia illud secundum argumentum non valet.

Concordat huic responsioni Durandus. Inquit enim sic (dist. 43, q. 2) : « Unitas et entitas effectus exsistentis in tribus signis temporis, dependet per se a causa sua conservante, et ab actione per quam conservatur. Quæ actio interrumpitur, si effectus sit in secundo signo et non in primo, vel econtra. Actio autem interrupta, et maxime naturalis, non potest per naturam eadem numero redire. Quare nec terminus actionis. » — Hæc ille.

Sed ista solutio non placet Petro. Ideo aliter respondet, dicens (dist. 43, q. 2) quod « exsistentia hodierna, ut sit eadem cum antehesterna, dependet ab hesterna, non simpliciter, nec respectu Dei, sed secundum quid, et respectu creaturæ. Quæ creatura conservando anteheri, et cessando conservare heri, si hodie reincipiat conservare, non eodem modo se habet nunc sicut prius : quia est mutata de otio in actum; quia omne agens creatum refertur realiter ad passivum; quod Deo non convenit. Ideo creatura agit aliud nunc quam prius necessario : quia habet se aliter nunc quam prius, et non eodem modo. Et, per oppositum, semper se habens nunc ut prius, si de necessitate naturæ ageret, semper ageret eumdem effectum quem prius; nisi effectui repugnaret stare, sicut motui. Vel, quia agit ut vult, facit hoc quando vult, et non quando non vult ». — Hæc Petrus.

Mihi tamen videtur quod responsio Durandi, dum tamen non extendatur ad Deum, est bona, et secundum mentem sancti Thomæ, ut patet in primo articulo.

Ad tertium principale dicitur quod idem numero permanens, bis produci, non est simpliciter impossibile, sed simpliciter possibile respectu Dei; non autem respectu creaturæ. Ideo consequentia secunda ibidem facta non valet, qua dicitur : *Hoc non est simpliciter impossibile, ergo est in causalitate omnium eorum in quibus fuit;* sed est fallacia consequentis.

Concordat huic solutioni Petrus, solvendo quintum Durandi contra secundam conclusionem, quod est huic simile. Dicit enim sic (dist. 43, q. 3) : « Idem numero reparari, est possibile simpliciter. Et tamen est impossibile naturæ : quia, quamvis natura agentis et subjecti sint æque potentia sicut prius (ex quo sequitur quod æque perfectum effectum possunt sicut prius), non tamen se habent eodem modo numeraliter ad invicem sicut prius, sed solum eodem modo specie; et ideo in eumdem effectum specie possunt, non numero. Licet autem materia non eodem modo se habeat ad Deum, postquam habuit formam, ut prius, quando eam a Deo recipiebat, Deus tamen eodem modo se habet ad omnia. Et ulterius, etiam Deus ex parte subjecti (α) nullam habitudinem requirit; unde, sicut sine subjecto potest producere effectum, sic, sine hoc quod subjectum habeat eamdem habitudinem, potest eumdem effectum imprimere. » — Hæc Petrus.

Ad hoc etiam faciunt bene dicta Bernardi de Gannato contra Henricum, recitata contra tertiam conclusionem : scilicet qualiter forma corrupta, vel destructa, non amplius remanet in potentia naturali materiæ, in ordine ad actum naturalem, licet remaneat in potentia obedientiali materiæ, in ordine ad Deum. Et de hoc amplius postea dicetur.

Ad quartum dicendum est sicut ad secundum respondet Durandus. Quia scilicet, in casu argumenti, si radius produceretur continue a sole in primo et ultimo instanti et tempore intermedio, tunc continue maneret eadem actio et mutatio; ideoque nil mirum si continue permaneret idem numero effectus. Secus autem est ubi radius non producitur nec conservatur tempore intermedio : quia tunc interrumpitur prima actio, a cujus iden-

(α) *primo*. — Om. Pr.

(α) *subjecti*. — *objecti* Pr.

titate numerali dependet identitas numeralis radii; ideoque radius in ultimo instanti productus, non est idem numero qui prius, sed idem specie, sicut et productio ultima cum prima. Sive ergo identitas radii in ultimo instanti dependeat ab exsistentia ejus in tempore intermedio, sive non, tamen constat quod dependet a prima productione; quæ, quia non potest resumi, nec consequenter identitas radii, sed est alius et alius. Potest etiam responderi ad hoc sicut respondet Petrus ad secundum in forma; ideo, sicut dicit ad secundum, dicatur ad quartum.

Ad quintum patet responsio ex dictis Bernardi superius recitatis (α). Si enim loquamur de potentia materiæ quoad suum absolutum, antecedens est verum, sed consequentia non valet. Si vero loquamur de potentia materiæ quoad absolutum, et quoad ordinem quem dicit ad formam, tunc consequentia bona est, sed antecedens est falsum. Nec ejus probatio in hoc sensu procedit, sed duntaxat in primo. Vide ergo per longum dicta Bernardi, quia optime faciunt pro hac solutione; et similiter ea quæ dicta sunt in solutione tertii (β) argumenti de potentia naturali et obedientiali.

Ad sextum respondet Durandus (dist. 43, q. 2), dicens quod « negatio præcedens productionem rei, et sequens, sunt ejusdem rationis, quantum est de natura negationis. Et, secundum hoc, neutra impedit productionem rei. Sed sequens negatio, non quatenus negatio solum, sed quatenus interrumpens entitatem rei præexsistentis, facit quod productio sequens non est eadem cum præcedente; propter quod nec res producta potest esse eadem. Hoc autem non facit negatio præcedens ». — Hæc Durandus.

Sed ista solutio non placet Petro. Dicit enim (dist. 43, q. 2) quod « ista solutio non valet; quia concluderet quod nec Deus potest idem numero reparare. Et contra solutionem suam est : quia negatio præcedens tollit omnem entitatem rei; non autem est plus entitatem rei interrumpere ad tempus aliquod præcedens, et ad tempus supponere, quam ipsam ad omne tempus præcedens negare; quanto enim aliquid plus distat ab entitate, tanto minus potest fieri ens; unde, si, non obstante quod res nunquam habuit esse, eadem numero potest produci, multo magis si semel habuit esse, dum tamen hoc ei non repugnet, nec agenti. Ergo quando est talis quod non potest pluries sumi, sed tantum semel, tunc similiter res illa potest fieri tantum semel, non pluries, ut motus : fieri enim terminatur ad esse; et cui repugnat pluries esse, et fieri. Idem est quando repugnat agenti, ut creaturæ : nam sicut alicui creaturæ repugnat pluries agere unum effectum in specie, ut corporali, quæ fatigatur, et tandem deficit, sicut animalia cessant generare; sic repugnat toti creaturæ eumdem effectum numero sæpius agere; quia omnis creatura aliter se habet postquam egit quam ante, unde non potest agere sicut ante in omnibus et per omnia, etiamsi alias non sit ex parte effectus repugnantia. Nec est dicendum quod non sit defectus ex parte effectus nec agentis, sed ipsius actionis : quia ubi est actio simplex, sine motu et mutatione, nihil ei repugnat, nisi quod repugnat principio vel termino; motui autem et mutationi aliquod repugnat ex se, quod neutri extremo repugnat, ut simultas, vel aliquid hujusmodi ». — Hæc Petrus.

Mihi tamen apparet quod responsio Durandi, intellecta præcise de actione creaturæ, est ad mentem beati Thomæ. Talis enim actio est cum mutatione, et, cessante termino, productio cessat, nec potest eadem numero resumi; ideoque nec ejus terminus potest actione creaturæ resumi, vel idem numero reparari. Secus est de actione Dei, quæ numquam cessat aut interrumpitur propter quamcumque cessationem effectus per eam producti; et ideo quicumque effectus per eam productus, quantumcumque destruatur, potest per eam reproduci. Et sic patet quod non est idem nec simile de utraque actione. — Quod autem dicit Petrus de interruptione entitatis ad tempus, et de negatione ejus quantum ad omne tempus præcedens, etc., — non valet contra illud quod dictum est : quia non dicimus quod sola interruptio entitatis prius exsistentis sit totalis causa impossibilitatis reparationis annihilati vel corrupti; sed quod interruptio entitatis et actionis creaturæ præexsistentis est causa impossibilitatis reparationis rei corruptæ vel annihilatæ per agens creatum, et per actionem creatam, cui repugnat pluries sumi eamdem numero cum interruptione. — Cum autem Petrus assignat totalem rationem hujus impossibilitatis exsistentis variationis ipsius agentis creati, quia aliter se habet postquam egit quam se haberet antequam ageret, — non videtur sufficere : quia ubi agens non aliter se habet nunc quam prius secundum aliquod absolutivum vel relativum, quod sit principium actionis vel termini vel effectus ejus, quantumcumque varietur secundum alia impertinentia ad actionem vel terminum vel effectum, non videtur quod ex sola tali alteritate impossibilitetur ad aliquid quod prius erat sibi possibile; sed sic est de illa alteritate quam ponit Petrus; ergo illa sola non est causa quare agens creatum non potest reproducere corruptum, quod prius produxerat. Oportet ergo assignare aliam causam facientem ad propositum. Nec apparet alia nisi illa quæ dicta est, ubi præsertim manet idem agens et materia quoad omnia principia actionis et termini vel effectus. Et quod sic responsio Durandi, bene intellecta, sit ad mentem sancti Thomæ, patet. Nam ipse (α), *Quodli-*

(α) Cfr. art. præc., § 3, III.
(β) *tertii.* — *secundi* Pr.

(α) *ubi supra.* — Ad. Pr.

beto 4, art. 5, arguit sic, tertio loco : « Differentia est causa numeri. Sed nihilum non facit aliquam differentiam; quia non entis non sunt species neque differentiæ, secundum Philosophum. Ergo quod redactum est in nihilum, potest reparari. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod nihilum non est differentia alicujus entis; sed per hoc quod aliquid reducitur in nihilum, interrumpitur continuatio essendi, quæ pertinet ad unitatem motus et eorum quæ consequuntur ad motum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dictum est, etc.

Ad septimum respondet Petrus (dist. 43, q. 2), dicens quod, « licet virtute divina possit prius permanere, variato posteriore; tamen, secundum naturam, semper (α) necesse est, variato posteriori, variari prius; sicut mutatio accidentium magis facta abjicit a substantia. Et sic naturaliter, variata rei permanentia, licet posteriore, variatur unitas; licet respectu Dei non semper sit necesse. » — Hæc Petrus, et bene. — Cui potest addi quod argumentum procedit secundum non causam ut causam. Quia unitas rei permanentis secundum numerum in secunda productione post corruptionem, non impeditur propter solam variationem in permanentia et continuatione essendi, sed propter variationem alicujus priorum præcedentis unitatem et entitatem rei productæ, scilicet ipsius productionis, quæ est cum mutatione, loquendo de agente creato. Et ideo, variato priori, necesse est variari posterius. Omne enim productum ab agente creato posterius est mutatione, et præsupponit eam ut causam sui, ut patet ex dictis in secundo articulo, et amplius patebit in isto tertio; ideo, variata mutatione, variatur productum a creatura.

Ad octavum dicitur quod probatio conclusionis bene intellecta sufficienter concludit; nec fundatur in falso. Ubi sciendum quod, sicut dicit Durandus (dist. 43, q. 2), « quando aliquid dependet ab alio per se et de necessitate, multiplicato eo, necessario ipsum oportet multiplicari. Sed forma producta per se et ex necessitate dependet a sua productione; immo est idem, secundum aliquos (quo dato, magis haberetur propositum). Ergo, plurificata actione, necesse est formam productam multiplicari. Constat autem quod alia actio est secundum numerum illa per quam res producitur primo, et illa per quam secundo reparatur. Ergo et forma quæ est terminus primæ productionis, est alia secundum numerum ab illa quæ est terminus secundæ. Quod autem illæ actiones sint duæ, et non una, patet : quia quælibet earum est motus, vel mutatio sequens motum; sed motus qui sunt in diversis temporibus, et mutationes sequentes tales motus, sunt ex necessitate diversi motus et mutationes, quantum est de cursu naturæ; et communis doctrina Philosophi hoc habet, quod unitas temporis sequitur ad unitatem motus et actionis; quare, etc. Sequitur ergo conclusio principalis, quod natura non potest eamdem formam numero reparare. — Quod autem dicit arguens, quod duo motus differentes secundum speciem, etc.; — dicendum quod non est simile de actionibus quarum quælibet producit terminum actionis ut sit, et de actionibus quarum neutra, vel saltem alia, non producit terminum actionis ut sit, sed ut sit (α) hoc vel aliud in ipso. Pluralitas enim primarum actionum necessario ponit pluralitatem terminorum; non autem pluralitas secundarum, quales sunt duo motus locales, et similiter generatio et resurrectio. Ex quibus patet ad *primam* et *tertiam* instantias adductas. — *Ad secundam* vero dicitur quod non fuit intentio Augustini, quod productum per propagationem, et postea corruptum, possit idem numero reparari per putrefactionem, vel econtra, nec quod propagatio et putrefactio possint concurrere ad idem numero (β) producendum, ita quod per quamlibet actionem producatur totum; quia illa sunt impossibilia. Sed voluit dicere quod aliqua sunt, quæ secundum suam speciem possunt produci per propagationem vel putrefactionem. Sed hoc non est contra propositum nostrum. » — Hæc Durandus.

Petrus vero (dist. 43, q. 2) dicit quod responsio ad dictum Augustini non sufficit. « Quia sicut duæ generationes æquivocæ non necessario terminantur ad effectum æquivocum, sed univocum : ut mus per putrefactionem genitus, seminando, alium generat, utique suæ speciei, ex femella simili modo per putrefactionem generata. Quando autem masculus et femina sunt unius speciei, et genitum est eis univocum, quamvis æquivoce cum eis generatum; sicut Adam et Eva similiter producti genuerunt filios ejusdem rationis, licet non similiter productos. Quod autem ab equo et asina generetur burdo, vel mulus, est quia coeunt cum femella alterius speciei. Unde aliter dicendum, quod contingit duas generationes terminari ad idem productum, quando terminus per primam productus est, et per secundam non est productus, sed communicatus : sicut nutritio et generatio terminantur ad idem. Quando vero per utramque terminus producitur per naturam, sunt duo producta, sicut et duæ productiones. Sed respectu Dei non oportet, qui potest multiplicare media ad unum extremum. Nec obstat de generatione univoca : quia diceret aliquis quod illæ generationes sunt univocæ intrinsece consideratæ, quia recipiunt speciem a termino *ad quem;* sed extrinsece (prout dicitur univoca quæ est ab agente unius rationis, et æquivoca quæ est ab alio), sunt æquivocæ. Sic enim omnis generatio in qua concur-

(α) *semper.* — *sæpe* Pr.

(α) *in.* — Ad. Pr.

(β) *numero.* — *jus* Pr.

runt agens universale et particulare ejusdem (α) rationis, habet rationem univocæ et æquivocæ : quia æquivocæ extrinsece, sed univocæ intrinsece. » — Hæc Petrus.

Mihi videtur quod impossibile est, quacumque virtute, idem productum, bis produci duplici actione creata, quæ sit per se causa ipsius producti. Sed non est inconveniens idem produci primo productione creata, tamquam per se causa; et, si corrumpitur postea, vel annihilatur, iterato produci productione increata, tamquam per se causa. Quod si concurrat productio creata cum increata, illa secunda productio creata non erit per se causa, sed per accidens, illius producti; sed solum productio increata.

Ad nonum respondet Petrus (dist. 43, q. 2), quod « responsio quam dat Scotus ad dictum Aristotelis (2. *de Generatione,* t. c. 70), non valet. Quia aut ipse intelligit quod est possibile per naturam, sed numquam vel raro contingit; aut ipse intelligit quod frequenter vel semper contingit. Si secundo modo, manifeste est contra intentionem Philosophi : quia, si illud contingit semper (scilicet idem numero reparari), ergo est necesse, et non solum possibile; quia sempiterna sunt necessaria. Si autem contingit frequenter, et raro oppositum, tunc Philosophus debuit dicere magis quod redeunt quam quod non redeunt : quia id quod est raro et per accidens, non cadit sub arte; sed id quod est frequenter, est ponendum a physico. Si autem intelligit primo modo, quod est possibile, sed raro vel numquam contingit, falsum est : quia virtutes naturales agunt frequenter, vel ut semper. Si ergo virtus naturæ est ad idem numero reparandum, ergo vel frequenter vel semper idem numero reparat. Et sic, cum natura agit de necessitate naturæ illud quod potest, quantum et quando potest, per consequens natura cœlestis, quæ in superioribus agit ut semper, quandocumque in superioribus ageret, semper idem numero ageret (β); et sic eadem erit numero circulatio quæ fuit hodie et heri, etiamsi fuisset interrupta (quod omnes dicunt etiam Deo esse impossibile); et eadem eclipsis numero semper rediret, et illuminatio aeris et stellarum semper eadem numero redibit, ex quo natura illuminantis et illuminabilis hoc potest. » — Hæc Petrus, et bene.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod peccant secundum non causam ut causam : quia causa quare per agens naturale non potest corruptum idem numero redire, non est diversitas temporis præcedentis et sequentis, ut arguens putat, sed diversitas primæ mutationis cum secunda. — Dicitur secundo, quod, in *primo casu* ibidem recitato, ille ignis qui productus fuisset ex stupa in A instanti, si activum fuisset applicatum passo, in (α) alio instanti produci potuit, ubi omnes causæ naturales, tam superiores quam inferiores, universales et particulares, agentes et materiales, quæ concurrebant in A instanti, concurrissent et eodem modo se habuissent quælibet in se et in ordine ad alias in alio instanti, sicut concurrebant et se habebant in A instanti, et eadem actione egissent in alio instanti qua egissent in A instanti; aliter non. Non tamen sequitur, si tunc fuisset productus idem ignis in alio instanti, qui erat producendus in A, quod similiter idem ignis, post sui corruptionem, fuisset reparatus in alio instanti : quia aliud est loqui de effectu numquam producto, et de effectu corrupto; quia effectus producibilis naturaliter, si nondum est (β) productus, est in potentia naturali activa efficientis, et passiva naturali subjecti vel materiæ; secus est de potentia effectu corrupto, ut patuit superius, ex dictis Bernardi de Gannato (γ). — Dicitur tertio, quod, in *secundo casu* ibidem recitato, falsum sine quacumque probatione assumitur, scilicet quod intensio caloris interrupta, sit eadem numero cum intensione non interrupta, ut patuit ex dictis, et patebit inferius ex dicendis, etc.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem nunc dicendum est. Et quidem

Ad primum respondet Petrus (dist. 43, q. 3), dicens quod « major est vera, scilicet Deum non plus posse propter hoc quod agit libere, quam si ageret necessario (quamvis aliqui dicant quod minus : quia, si ageret necessario, produxisset mundum ab æterno, si tamen esset producibilis; immo, nisi ab æterno produxisset, numquam produxisset, quia idem manens idem, etc.; sed, si libere, non potuit, ut dicunt). Sed minor est falsa. Et ad probationem, dicendum quod, licet Deus ageret tunc sicut creaturæ quoad modum, non tamen quoad virtutem; quia posset producere angelum et cœlum, quod nulla natura potest, etiam si de necessitate ageret; ita, etsi de necessitate ageret, non sequitur quod non posset idem numero reparare, per hoc quod creatura hoc non potest. — Ad id de Filio, dicendum est per interremptionem. Quia, si, per impossibile, divina generatio interrumperetur et

(α) *ejusdem.* — Om. Pr.

(β) *natura agit de necessitate naturæ illud quod potest, quantum et quando potest, per consequens natura cœlestis, quæ in superioribus agit ut semper, quandocumque in superioribus ageret, semper idem numero ageret. — naturaliter agat, agit ut semper, quandocumque aget* Pr.

(α) *nullo.* — Ad. Pr.

(β) *est.* — Om. Pr.

(γ) Cfr. art. præc., § 3, III.

rediret, esset eadem numero, et idem filius. Quia unumquodque agitur sicut natum est agi; unde illud quod non est natum esse nisi numero idem, non potest multiplicari. Propter quod, si non maneret prior generatio, vel spiratio, rediret eadem; quia hujusmodi non sunt nata multiplicari. Sic enim Deus generat (α) Deum, sicut persona personam; quod autem genitum (β) debet distingui a genitore, facit ibi numerum personæ generatæ et generantis, non autem Dei generati et gignentis; sed sunt unus Deus genitus et gignens, non autem una persona; quia personalitas nata est multiplicari, non autem divinitas. » — Hæc Petrus.

Sed videtur in aliquibus deficere. Primo, in hoc quod concedit majorem Durandi. Illa enim videtur falsa. Nam, si Deus ageret mere naturaliter, non posset in tot opposita sicut nunc potest, puta in contradictoria, ut est producere mundum et non producere, annihilare et non annihilare. Talia enim potest nunc, et tunc non posset; quia natura determinata est ad unum. Sicut patet quod, quia Deus natura producit ad intra Filium et Spiritum Sanctum, ideo non potest non producere illos. Nec philosophi concederent Deum posse cessare a productione mundi, vel posse mundum a se productum annihilare, sicut fides concedit. Ideo, etc.

Ad secundum respondet Petrus (ibid.); et dicit quod « prima pars processus concedenda est. Sed ad secundam, dicendum est quod sicut asinus producibilis virtute finita non potest creari nisi virtute infinita, quia iste modus repugnat virtuti finitæ; sic dico quod producere eumdem effectum specie cum priori non repugnat, sed producere eumdem numero cum corrupto repugnat virtuti creatæ. Unde ad illud quod tertio dicitur, concedendum est quod diversa habitudo hoc facit. Quia, quamvis habitudo, etiam realis, non sit per se principium actionis, tamen illa est causa *sine qua non* actionis: quia agens approximatum agit, elongatum non agit, cum tamen *esse prope* et *longe* sint habitudines. Unde, quia omne agens creatum reale refertur ad suum passum, quia potentia passiva refertur ad activam sibi coordinatam, inde est quod aliter se habet quod agit vel egit, quam antequam egisset; propter quod alium effectum producit quam prius. Deus autem semper eodem modo se habet realiter, et solum se habet diversimode secundum rationem; quod nihil variat; alias, si diversitas habitudinis impediret effectum esse unum, cum anima in resurrectione habeat aliam habitudinem quam prius, quia corrupto corpore conservabatur per se a Deo, nunc autem in corpore, esset alia anima, et per consequens non fieret idem homo. Et, licet in hoc sit dissimile, quia ibi est effectus formalis, et hic effectivus, tamen illa propositio, *Idem manens idem*, ita tenet in causa formali sicut in agente, et plus; quia varietas et unitas causæ formalis multo magis variat vel unit effectum quam illa quæ est causæ agentis. Quod ergo iste asinus non generat asinum eumdem numero quem ille, etiamsi esset eadem materia numero, potest reduci in diversitatem numeralem generantium. Quod autem asinus secundo generans, etiamsi esset eadem materia numero, non generat eumdem quem prius, est quia non habet eamdem habitudinem ad materiam nunc quam prius : quia illa quam prius habuit, corrupta est, hæc autem nova est; sicut ergo approximatus agit, non approximatus non agit, sic approximatus una vice generat unum, approximatus alia vice generat alium. In Deo autem non est differens approximatio, nisi pura ratione. Unde non est simile. » — Hæc Petrus.

Et videtur mihi quod male quoad multa. Primo quidem, in hoc quod concedit primam partem processus argumenti : puta quod differens modus agendi non sit causa cur Deus potest corruptum vel annihilatum idem numero reparare, non autem agens creatum; puta quia agens naturale agit cum motu vel mutatione, non autem Deus. Ille siquidem processus non concludit contra hunc dicendi modum, qui est sancti Thomæ. Nam, cum dicit Durandus, et Scotus post Durandum, quod in tali reparatione est vera mutatio, a quocumque fiat, etc.; — dicitur quod falsum est, in casu quo angelus vel materia prima post annihilationem reparentur; quia, sicut in talium creatione nulla est mutatio, ita nec in eorumdem reparatione. Et similiter, si totum compositum esset annihilatum cum omnibus partibus suis, et totum simul in instanti recrearetur, ibi nulla esset mutatio. Item, in casu quo forma esset corrupta, materia remanente, quando postea forma reparatur et unitur priori materiæ virtute divina, licet ibi sit vera mutatio, tamen illa mutatio non est in opere divino per se causa nec reparationis formæ in identitate numerali, nec unionis ejus ad materiam : quia Deus sine quacumque mutatione posset formam reparare et materiæ unire, creando totum compositum et quamlibet ejus partem et omnia ejus accidentia in instanti; ubi constat quod nulla esset vera et proprie dicta mutatio. Secus est de agente creato, quod non potest agere nisi transmutando materiam aut subjectum de potentia ad actum, et consequenter nisi cum mutatione quæ de per se est causa sui termini et effectus sequentis. Patet ergo quod similitudo non valet : quia quandocumque Deus aliquem effectum producit interveniente motu vel mutatione, illa mutatio de per accidens se habet ad effectum a Deo productum, quia sine illa posset æque illum producere. Item, cum secundo loco dicit Durandus, quod facilius videretur producere aliquid cum motu quam sine illo, etc.; — dicitur quod faci-

(α) *Sic enim Deus generat. — Sicut est de generare* Pr.
(β) *est.* — Ad. Pr.

lius est producere cum motu vel mutatione aliquid quod potest esse terminus motus et creationis de per se, quam sine motu, per solam creationem; sed illud quod corruptum est, non potest ulterius esse terminus motus vel mutationis de per se, quia nec præcedentis nec sequentis de per se; sed bene potest esse terminus creationis; ideo facilius potest reproduci per creationem quam per mutationem de per se; et sic potest reparari per Deum, qui potest creare, et non per creaturam, quæ non potest nisi per mutationem agere vel producere.

Secundo videtur Petrus deficere in hoc quod totam impossibilitatem reparationis corrupti respectu virtutis creatæ reducit ad diversitatem habitudinis impertinentis ad actionem, ut supra dictum est. Ex hoc enim sequitur, ut deducit Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 4), quod ignis illum calorem quem potuit hodie producere in aliqua materia sed non produxit, nunquam in futurum poterit, nec unquam prius potuit producere, nisi dumtaxat hodie : quia nunquam eodem modo se habuit aut habebit numeraliter in se et in ordine ad passum sicut hodie, licet potuerit aut possit se habere eodem modo secundum speciem. Videtur ergo dicendum quod sola diversa habitudo agentis naturalis ad suum passum quoad identitatem vel diversitatem actionis et mutationis unius ab alio, sit in causa, et non quæcumque alia habitudo, quæ nec est actio, nec est principium ejus de per se, nec termini aut effectus actionis. Cum autem dicit Durandus, quod actio Dei interrumpitur, qua primo producit, et postea corruptum reparat, — falsum est : quia actio Dei qua effectus per se ab eo producitur, non est quodcumque accidens absolutum vel relatum, sed est divina intellectio et volitio, ut dictum est, 2. *Sentent.* (dist. 1, q. 2). Utrum autem interrumpatur aliquis respectus rationis Dei ad creaturam, non multum est ad propositum : quia Bernardus de Gannato dicit quod non, ut supra visum fuit; et, dato quod sic, non impossibilitaret Deum ad sua possibilia.

Ad tertium respondet Petrus (ibid.). Et dicit quod « immo diversæ actiones productivæ possunt esse ad eumdem terminum realem. Et non solum, secundum eum, intensio et remissio, et diversæ intensiones et remissiones, possunt esse ad unum terminum realem (α), quæ sunt ad hoc non quod terminus sit, sed quod magis vel minus sit; immo actiones, quæ sunt ad hoc quod terminus sit. Quia quod actio et motus differant a termino, patet : quia actio est in prædicamento actionis, et motus in prædicamento quantitatis; termini autem eorum extra. Immo, quando est augmentum vel decrementum continuum, ibi est duplex quantitas differens specie, scilicet manens et fluens, vel manens et fluxus. Aliter non possent esse diversi motus reales intensio et remissio, nisi terminus differret re : quia quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Ergo motus intensionis et remissionis augmenti et decrementi, possunt esse diversi sine diversitate termini, ex diversitate temporum; quia differunt ab ipsis terminis. Non est autem ratio quare motus vel actio productiva magis sit idem cum suo termino quam de actione alterativa. Ergo non oportet productiva esse distincta propter distinctionem productionum. Unde aliquis diceret quod quando plura agentia concurrunt ad unum effectum producendum, sunt ibi plures productiones, sive actio sit in agente, sive in patiente, si actio est esse ab hoc; quia tunc actiones sunt ab his. Et si dicatur quod non est simile : quia ibi, si essent plures actiones, esset tamen una passio; sed quando bis producitur res, rei est duplex produci; — non valet; quia in generatione et resurrectione est duplex pati et recipere, quia materia bis passa est, et bis recipit formam. Potest ergo aliquid pluries dari, etiam non corruptum. Sed bene verum est quod non potest bis produci, nisi sit corruptum. Sed, si semel est corruptum, poterit iterum produci. Nec oportebit distingui productum primum a secundo producto, propter distinctionem productionum; quia productio differt re, vel saltem reali habitudine, a producto. » — Hæc Petrus.

Mihi videtur quod idem productum numero non potest dependere per se a duabus productionibus creatis realiter distinctis : quia productio, et generaliter omnis actio creata transiens, quoad suum materiale est eadem realiter cum termino suo, sicut motus et mutatio, licet differat a termino quoad suum formale, ut visum fuit, 2. *Sententiarum* (dist. 1, q. 2) (α). Cum autem dicit Petrus, quod actio est in prædicamento actionis, etc.; — dicendum quod, secundum Aristotelem, 3. *Physicorum* (t. c. 22), actio et passio et motus quoad suum materiale sunt in eodem prædicamento cum suis terminis, licet quoad formalia sua, scilicet habitudines quas important, ad alia prædicamenta pertineant. — Cumque ulterius dicit Petrus, de intensione et remissione, et augmento et decremento, quod, nisi realiter differant a termino, non possent esse diversi motus, etc.; — negatur consequentia. Quia terminus *ad quem* ipsius intensionis realiter differt a termino *ad quem* ipsius remissionis : terminus enim (β) intensionis caloris non est ipse calor absolute et simpliciter et sine plurali, sed calor sub *esse* perfecto; talia vero *esse* ejusdem caloris differunt realiter, licet calor maneat idem secundum essentiam, ut visum fuit in 1. *Sententiarum* (dist.

(α) a verbis *Et non solum* usque ad *realem*, om. Pr.

(α) Cfr. præsertim art. 3, § 2, III.
(β) *enim*. — *etiam* Pr.

17, q. 2). Et idem dico de motu augmenti et decrementi, quod differunt realiter, non solum propter diversas habitudines, immo propter diversos terminos absolutos ad quos sunt; licet aliquid absolutum idem maneat in utroque terminorum augmenti et decrementi, sicut etiam eadem qualitas secundum essentiam est pars termini intensionis et remissionis. — Ulterius, cum dicit Petrus, quod quando plura agentia concurrunt (α), ibi suntplures actiones, etc.; — dico (β) quod, sicut in illo casu omnia illa agentia concurrunt, et quasi unum perfectum agens, ita omnes illæ particulares actiones sunt una completa actio, cui correspondet una passio. Et similiter, omnes illæ actiones identificantur quoad suum materiale et absolutum, quod est forma producta; licet diversificentur quoad habitudines ad diversa agentia. — Ex quibus omnibus infero quod impossibile est plurificari secundum essentiam productiones creatas, per quarum quamlibet terminus de *non esse* in *esse* producitur, quin (γ) plurificetur productum; cum productio creata, quoad ejus materiale, sit eadem cum termino realiter.

Dico ergo aliter ad argumentum, quod scilicet idem productum potest produci duplici actione productiva : una creata, quæ identificatur suo termino; et alia increata, quæ essentialiter differt ab illo termino, nec ullo modo sibi identificatur. Quod autem producatur duplici productione creata de *non esse simpliciter* ad *esse*, non est possibile. — Dissimilitudo vero quam ponit arguens, de motu locali et de motu ad formam, quod scilicet (δ) idem locus potest acquiri pluribus motibus, non autem eadem forma, etc., — non est sufficiens. Sed ratio et causa illius dicti est quia locus est terminus extrinsecus motus localis, nam terminus ejus intrinsecus est ipsum *ubi;* et ideo diversi motus possunt terminari ad eumdem locum, non autem ad idem *ubi* secundum numerum. Forma vero est terminus intrinsecus motui per quem acquiritur, et similiter productioni creatæ qua producitur. Ideo impossibile est eamdem formam secundum numerum produci duplici productione creata; quia tunc esset duplex productio, et non duplex, sed una. Secus autem est de productione increata, quæ nullo modo est eadem cum aliqua forma creata aut alia creatura. Et ideo non est impossibile idem productum duplici productione produci, quarum una sit creata, et alia increata.

Ad quartum respondet Petrus (ibid.), dicens quod, « in illo casu, angelus esset bis creatus, non numero creati vel creantis, sed numero creationis; sicut intensum et remissum esset bis motum, etiamsi in mundo nihil aliud esset, numero motus, et bis passum, numero passionis, et non alterius. » — Hæc Petrus, et bene; dum tamen loquatur (α) de creatione passiva, quia illa tunc numeraretur; non autem creatio activa, quæ est ipsa divina essentia et volitio, quia illa non numeraretur in illo casu.

Sed forte dicet aliquis : Ita identificatur passio suo termino, vel plus, quam actio creata. Sed, propter talem identitatem actionis creatæ cum suo termino, tu negas duas actiones creatas terminatas ad eumdem terminum. Ergo similiter debes negare duas passiones terminari ad eumdem terminum. Sed modo concessisti duas creationes passivas posse terminari ad eumdem angelum. Ergo, etc. — Dicitur quod creatio passiva non est proprie passio, licet significetur modo passionis; nec est proprie mutatio; ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 2 (ad 2um). Passio enim proprie dicta implicat mutationem, quæ non est in creatione. Sed « talis creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem, cum quadam novitate, sive inceptione », ut patet, ibidem, art. 3, in solutione tertii. Et ideo creatio passiva non est eadem cum suo termino; nec includit illum intrinsece, sicut passio proprie dicta includit suum terminum.

Ad quintum responsum est solvendo tertium Scoti contra primam conclusionem. Ideo de hoc nihil plus.

Ad sextum dicit Petrus (ibid.), quod « minor est falsa simpliciter : quia effectus dependet ex actione et agente, quæ sunt duo distincta supposita, et ex agente et patiente, quæ similiter sunt distincta, et ex agente universali et particulari, et ex masculo et fœmina fœtus; et tamen non oportet multiplicari effectum. Si dicatur quod instantiæ currunt de illis quorum quodlibet per se non est causa sufficiens, et quæ sunt mediate; sed productio producti est illud a quo dependet productum immediate, et a quo solo perfecte, quia, posita productione, ponitur productum, omni alio circumscripto; — dicendum quod verum est. Sed, propter hoc, positis duabus productionibus successive, per quarum primam productum fuit corruptum ante secundam, non oportet secundam ad aliud productum terminari. Cum enim productio possit terminari ad omne possibile produci, et istud corruptum sit possibile produci sicut prius (quia non est magis elongatum ab entitate per annihilationem quam ante creationem); ergo, si ante erat possibile produci, et nunc est possibile. Sed quamdiu durat productum, non est possibile produci distincta productione : non quia distet ab entitate; sed quia habet entitatem productam, et quod producitur de novo, non est antequam producatur. » — Hæc Petrus.

Mihi videtur quod nullus effectus creatus dependet, in genere causæ efficientis, necessario, nec

(α) *etc.* — Ad. Pr.
(β) *etc.; — dico.* — Om. Pr.
(γ) *quin.* — *quando* Pr.
(δ) *ideo.* — Ad Pr.

(α) *loquatur.* — *loquitur* Pr.

essentialiter, a quacumque actione aut productione creaturæ : quia sine quacumque productione creaturæ quilibet effectus creatus posset a solo Deo produci, et sine ejus actione nullus effectus potest produci. Sola ergo ergo divina actio et productio est a qua effectus creatus necessario vel essentialiter dependet quoad suum fieri et quoad suum esse. Divina vero actio non est multiplicabilis; sed, in se una manens, potest omnem effectum creatum producere, et productum annihilare, et annihilatum reproducere, nisi ejus unitati interruptio temporis repugnet. Et ideo minor argumenti neganda est propter falsam implicationem, sive loquatur de actione creata, sive de increata. Etsi enim aliquando dictum sit superius, quod aliquis effectus dependet de per se ex actione creata, hoc intelligendum est (α) ex suppositione et conditione, scilicet si producatur ab agente creato; non autem simpliciter et absolute. Unde in tali perseitate et necessitate multum admiscetur de peraccidentalitate et contingentia.

Ad septimum dicitur quod sanctus Thomas istam quæstionem, scilicet utrum annihilatum per Dei potentiam possit idem numero reparari, non legitur a proposito pertractasse, nisi in quæstione de *Quodlibeto* supra allegata (*Quodlib.* 4, art. 5); et ibi explicavit mentem suam, tenendo quod sic. In *Scripto* vero, et *Summa,* ubi non discutiebat principaliter hanc quæstionem, sed de illa incidentaliter loquebatur, locutus est ut plures sui temporis loquebantur doctores; et visus est dicere quod non. Nec tamen ex dictis ejus potest plene inferri quod hoc sit impossibile divinæ potentiæ, sed quod hoc contingit de potentia Dei ordinata. Et forte, quadragesimaquarta distinctione hujus, et 4. *Contra Gentiles,* ubi tractat de identitate resurgentium, non aliud intendebat nisi quod, posito et concesso illo principio Aristotelis, 2. *de Generatione* (t. c. 70), *Quorum substantia corrumpitur,* etc., non propter hoc impediretur identitas hominis resurgentis : quia nulla pars essentialis hominis per mortem cedit penitus in nihilum, tenendo quod in homine non sit alia forma substantialis nisi anima rationalis. Sed ponentes in homine aliquam formam substantialem corporalem distinctam ab intellectiva, concesso illo dicto Aristotelis, non possunt salvare ita faciliter contra philosophos Gentiles veram resurrectionem corporum, nec identitatem resurgentis et mortui. Utrum autem illud dictum Aristotelis sit verum, vel non, videtur ibidem sanctus Thomas dicere quod verum est ad mentem Aristotelis, sed non ad propositum. Ipse namque, dist. 44, q. 1, art. 1, q^la^ 2, primo loco, arguit sic : « Philosophus dicit, 2. *de Generatione* (t. c. 70) : *Quæcumque habent substantiam corruptibilem* (β), *mota, non iterantur eadem numero.* Sed talis est substantia hominis secundum præsentem statum. Ergo post mutationem mortis non potest reiterari idem numero. » — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Philosophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cœli. Quia cœlum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam. Sed generabilia et corruptibilia redeunt per generationem ad idem specie, non ad idem numero : quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis, et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem, non eumdem numero, sed specie; et ex igne generatur aqua, et ex aqua terra, ex qua ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quod ratio inducta secundum intentionem Philosophi non est ad propositum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod mens ejus est, quod, licet corruptum non possit redire idem numero per mutationem naturalem, potest tamen redire idem per actionem supernaturalem. Similiter, cum (α), 3 p., q. 77, art. 5, dicit quod « illud quod in nihilum decidit, non redit idem numero », intelligit quod hoc non potest contingere sine novo miraculo, ut patet ex verbis ejus in fine articuli. Et eodem modo intelligenda sunt verba similia quæ ponit in eadem materia, duodecima distinctione, q. 1, art. 2, q^la^ 4.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli respondetur. Et **ad primum** dicitur quod illud et omnia argumenta ejus sequentia, si quid probant, solum probant quod successivum corruptum reparari idem numero implicat contradictionem; et similiter de permanentibus, quantum ad esse subjectum motui et successioni. Non autem probant de entitate permanente, ut abstrahit a motu et a mutatione, quin per Dei potentiam possit eadem numero reparari, quantumcumque fuerit corrupta vel annihilata. Unde ad istud primum, negatur minor, loquendo de entibus permanentibus; licet sit vera de successivis, de quibus procedit probatio, puta de circulationibus cœli et de illuminationibus aeris interruptis, quæ fiunt cum mutatione. Si enim illuminatio aeris fieret a sole sine successione et mutatione, sicut fiet post diem judicii, tunc radius a sole procedens sine mutatione et successione, dato quod interrumperetur, posset a Deo idem numero reparari. Nec intellectus infallibilis exsistens necessario intelliget numerum vel distinctionem inter radium primo productum et secundo reparatum. Si autem intellectus sequens phantasiæ fallacias ponat

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *corruptibilem.* — *corporalem* Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

inter illa numerum vel differentiam, nihil ad propositum, quia intellectus talis sæpe fallitur. Et per idem patet ad illud quod dicit de lumine candelæ.

Ad secundum conceditur conclusio illata de entitate successiva essentialiter vel denominative, inquantum hujusmodi; et de entitate permanente, prout dependet a tempore vel motu vel mutatione, tamquam effectus vel terminus. Sed de entitate permanente, inquantum permanens est, nihil concludit, ut dictum fuit.

Ad confirmationem ibi factam, dicitur quod motus et quies tempore mensurantur. Sed permanentia, inquantum hujusmodi, abstrahunt (α) a motu et quiete, et consequenter a tempore. Ideo non oportet quod interruptio permanentiæ impediat unitatem rei permanentis in ordine ad divinam potentiam, sicut interruptio motus et quietis repugnat eorum unitati.

Ad tertium, negatur minor. Nam tempus non est de intellectu *esse* permanentis, nec de per se cointellectu exsistentiæ ipsius intelligibilis. Si autem tempus cointelligatur ipsi *esse* permanenti, hoc est de per accidens, propter imperfectionem nostri intellectus, qui pro isto statu non intelligit sine phantasmate, et admiscetur continuum et tempus. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 5, ubi arguit sic, secundo loco : « Omni compositioni adjungitur tempus præsens, vel præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut et ab aliis particularibus conditionibus (β). Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 2, art. 3, sic dicit : « Enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius in libro *de Consolatione*. Et ideo, quia ratio nostra connaturale (γ) habet, secundum statum viæ, accipere cum tempore, propter hoc quod (δ) ejus cognitio oritur a sensibilibus, quæ in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationem nisi per verba temporalia; unde et cogitur, de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod tempus non est de cointellectu *esse* rei permanentis de per se, sed per accidens. Et ideo substantiæ separatæ non necessario cointelligunt tempus cum *esse*, nec cum aliis actibus qui tempore non mensurantur sed instanti vel ævo aut æternitate. — Dicitur secundo, quod dictum Commentatoris allegatum intelligitur de verbis adjectivis, cujusmodi sunt, *curro*, *ambulo*, non autem de verbis substantivis, cujusmodi est hoc verbum *est;* alias ista esset falsa, *Deus est;* immo ly *est* non posset vere affirmari de aliqua substantia, nec de aliqua re permanente, sed solum de successivis, quia significaret solum formam fluentem et *esse* fluens. — Dicitur tertio, quod, dato quod tempus esset de cointellectu ipsius *esse* quoad omnem intelligentem, tamen ista consequentia nullam habet apparentiam : Tempus cointelligitur ipsi *esse;* ergo ubi est vel cointelligitur aliud tempus, est vel cointelligitur aliud *esse*. Quia, si valeret, tunc nullus homo posset intelligere idem *esse* permanens diversis temporibus, nec intelligere quod aliquod *esse* permanens idem numero duret, vel duraverit per duas horas, si ad variationem temporis variatur *esse*. — Dicitur quarto, quod interruptio temporis præteriti et futuri, sine aliquo continuante illa, potest intelligi cum identitate numerali ejusdem *esse* permanentis : puta si cœlum staret, et postea iterum moveretur; et idem homo viveret cum primo et cum secundo motu cœli et termino, quiete intermedia, sicut forte accidit tempore Josue, cum sol stetit. Unde patet quod variatio temporis nullo modo infert non identitatem *esse* permanentis.

Ad primam confirmationem, dicitur, negando minorem. Nam anima separata potest concipere Deum esse, non cointelligendo tempus. Quod evidenter patebit post diem judicii, quando non erit tempus continuum, de quo arguens loquitur.

Ad secundam confirmationem, dicitur, negando antecedens. Nec valet probatio per simile de motu et moveri cum *esse* et *vivere;* quia fit comparatio de actu successivo et fluente ad actum stantem et permanentem. Primus enim essentialiter est in tempore, secundus vero per accidens; ideo binarius actus fluentis est semper secundum essentiam numerus; sed res permanens potest numerari per accidens, penes aliquid extrinsecum, sicut dicitur, 4. *Physicorum*, de *nunc*, quod est idem secundum substantiam, sed multiplex secundum *esse*. De hoc in simili sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Aliquid dicitur esse in tempore dupliciter : uno modo per se; alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suæ speciei; ideo illa per se sunt in tempore, in quibus requiritur ad complementum suæ speciei aliquid quod in futurum expectatur. Et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus immediate, nisi perveniatur ad ter-

---

(α) *abstrahunt.* — *abstrahant* Pr.

(β) *particularibus conditionibus.* — *partibus condividentibus* Pr.

(γ) *nostra connaturale.* — *videtur connaturalis* Pr.

(δ) *quod.* — *quia* Pr.

minum. Et similiter quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc et postea; et sic de ratione quietis est ut aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid dicitur esse in tempore, ad cujus speciei complementum nihil requiritur, quod in futurum expectetur, sicut esse hominem, quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout *esse* hominis dicitur esse variabile. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod argumentum illud concludit quod corruptum non potest reparari idem numero per agens creatum, nec per actionem creatam; quia duæ actiones creatæ numero differentes non possunt terminari ad eumdem terminum, qui per quamlibet illarum producatur simpliciter de *non esse* ad *esse*. Secus est de divina actione, a qua sola omne productum essentialiter vel necessario dependet, et quæ nunquam interrumpitur, nec essentialiter minuitur (α) aut multiplicatur. — Et per idem patet ad confirmationem ibidem factam.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra tertiam conclusionem, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod, licet ex reparatione alicujus motus corrupti in identitate numerali non sequatur contradictio de qua loquitur argumentum, sequuntur tamen aliæ contradictiones : puta quod talis motus est unus cum priori et non est unus cum priori, ut deducit sanctus Thomas et Godofridus. — Dicitur ulterius, quod ex tali reparatione sequitur quod idem subjectum simul et semel est subjectum prioritatis et posterioritatis, et non solum successive, et hoc respectu unius et ejusdem; et quod contraria simul insunt eidem subjecto, et quodlibet per se et essentialiter. Quod patet. Nam accipio motum localem qui factus fuit super lineam rectam A B C. Constat quod prima pars motus qui est de A in B, est essentialiter prior illa parte motus qui est de B in C. Nam prioritas et posterioritas est essentialiter de ratione motus in communi; et talis prioritas et posterioritas in singulari est de ratione hujus motus in singulari. Nam da oppositum, quod illa pars motus quæ est de B in C, sit prior ea quæ est de A in B, non posset esse idem motus qui prius secundum numerum; immo nec secundum speciem, quia primus motus erat rectus, iste autem reflexus, et termini unius differunt secundum speciem a terminis alterius, ut habetur, 8. *Physicorum* (t. c. 64, etc.). Tunc pone quod ille motus post sui corruptionem reparetur. Constat quod partes habebunt eumdem ordinem quem prius, cum sit illis essentialis; et cum hoc habebunt ordinem oppositum, quia prima pars motus erit posterior secunda, quia erit reproducta et reparata post illam et post ejus corruptionem; et sic simul et semel erit prior et posterior illa, et hoc tam per se et essentialiter, sicut tempus reproductionis est posterius tempore primæ productionis.— Item, secundum omnes, impossibile est tempus corruptum idem numero reparari. Sed hoc sequitur, si motus idem numero reparetur. Quod probatur. Quia, licet non sit nisi unum primum et principale tempus subjective exsistens in motu primi mobilis, tamen, sicut ostensum fuit in 2. *Sentent.* (dist 6, q. 1), quilibet motus, præsertim localis, uniformiter habet suum proprium tempus sibi subjective inhærens, quod non est aliud quam numerus prioritatis et posterioritatis abstractive, vel prioris et posterioris temporis partis motus concretive. Cum ergo, reparato motu, reparetur eadem prioritas et posterioritas, et idem numerus prioritatis et posterioritatis in motu, sequitur quod reparetur idem tempus numero. Ex alia parte sequitur quod non est idem, sed aliud tempus. Ergo contradictoria.

Ad secundum ejusdem patet responsio per prædicta; quia includit multa falsa. Primum est, quod duratio sit de intellectu cujuslibet exsistentis, potissime duratio quæ est tempus. Secundum est, quod repugnet cuilibet intellectui ligare quod permanens corruptum idem numero reparetur, vel quod hoc repugnet humano intellectui. Tertium est, quod intellectus non semper variata duratione variet ipsum durans necessario. Quartum est, quod nulla proprie dicta contradictio sequatur, si motus corruptus ponatur idem numero reparari, ut patet ex dictis.

II. Ad alia argumenta. — Ad argumenta secundo loco adducta contra tertiam conclusionem, dicitur quod rationes Durandi, et aliorum, quæ post illas positæ sunt, patiuntur multas instantias et probabiles solutiones, sicut ex dictis Petri superius est ostensum. Rationes autem Godofridi, quæ in idem redeunt cum rationibus sancti Thomæ, insufficienter solvit et calumniatur Durandus, sicut ostendit Petrus (dist. 43, q. 3), dicens quod « instantia ad *primam rationem* non valet. Quia ille motus non est unus, cujus partes non copulantur ad aliquem unum terminum communem, cum ista sit diffinitio continui. Sed motus secundum naturam interrupti, propter hoc solum partes non copulantur ad unum, quia est interruptus; nec est alia ratio. Ergo, si motus qui fuit anteheri, et non heri, reparetur hodie, propter interruptionem diei hesternæ, nulla pars hodierni (α) cum parte ante-

(α) *minuitur.* — *minuatur* Pr.

(α) *hodierni.* — *hodiernæ* Pr.

hesterni (α) copulabitur ad terminum communem. Ergo impossibile est quod isti duo motus sint unum, quorum omnes partes sunt ad invicem discontinuatæ. » — Hæc Petrus. — Potest etiam dici quod continuitas quæ requiritur ad identitatem motus numeralem, non est continuitas ejus cum alio motu, nec cum seipso; sed quod totum tempus solum mensurans sit continuum. Hoc autem esse non potest, si motus post corruptionem reparetur : quia generatio et corruptio ejusdem motus non possunt esse continuæ, sed oportet esse tempus medium, ut habetur, 8. *Physicorum* (t. c. 62).

Ad instantiam contra *secundam rationem*, patet responsio ex his quæ dicta sunt ad argumenta Aureoli contra tertiam conclusionem.

Ad instantiam contra *tertiam rationem*, dicitur quod sufficienter evacuat argumentum. Non enim sequitur, si Deus potest reparare primam partem motus, quod in quolibet tempore possit eam reparare; nec quod durante tertia parte motus hoc fieri possit; nisi forte sicut ex impossibili sequitur quodlibet. Quia in tali reparatione contingunt aliqua æque impossibilia sicut illud, ut ostensum est solvendo ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem : puta quod opposita simul insint eidem; et quod aliquid excedat in durando durationem sibi adæquatam; et quod idem tempus numero reparetur, et tamen non sit idem tempus; et multa alia.

III. Ad argumenta Bernardi de Gannato. — Ad argumenta Bernardi de Gannato contra eamdem conclusionem, dicitur quod non est simile de permanentibus et de successivis. Quia res permanens, post sui corruptionem, non perdit rationem producibilis; et ideo manet idem ordo divinæ potentiæ ad eam quæ prius. Res autem successiva, post sui corruptionem, perdit rationem producibilis et possibilis Deo per accidens. Unde nulla potentia creata, nec increata, habet ulterius ordinem ad illam; quia ad impossibile nulla ordinatur potentia. De hoc, in simili proposito, dicit beatus Thomas, 1 p., q. 25, art. 4, ubi arguit sic, secundo loco : « Quidquid Deus potuit facere, potest, cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit (β). » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod sicut Deus, quantum pertinet ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest, sed tamen quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt a ratione possibilium, dum facta sunt; et sic dicitur ea non posse, quia ea non possunt fieri. » — Hæc ille. — Et similia dicit, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2.

(α) *antehesterni.* — *antehesternæ* Pr.
(β) *potest Deus facere quod non cucurrerit.* — Om. Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra quædam dicta sancti Thomæ

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti ultimo loco posita, dicitur quod probant secundam (α) conclusionem; et improbant illud quod sanctus Thomas visus est tenuisse, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1. Sed in *Quodlibetis* expressit mentem suam. Ideo ad prædicta argumenta non oportet dicere, quia pro nobis faciunt; excepto **septimo**, in quo vult probare contra sanctum Thomam, quod non totum *esse* hominis remaneat in anima separata. Cujus oppositum dicit sanctus Thomas in multis locis, ut puta, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q^la^ 2, in solutione primi, ubi sic dicit : « Aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat, sicut est de anima rationali, quæ *esse*, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corruptionem retinet; et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud *esse* corporis et aliud *esse* animæ in homine, alias esset conjunctio animæ et corporis accidentalis. Et sic nulla interruptio facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse* omnino interrumpitur, forma non remanente. » — Hæc ille. — Item, 4. *Contra Gentiles*, cap. 81, sic dicit : « Quod, inquit, tertio objicitur, quod *esse* non est unum, quia non est continuum, — falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiæ et formæ unum est *esse;* non enim materia habet *esse* in actu (β) nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis : nam *esse* aliarum formarum non est nisi in concretione (γ) ad materiam; non sic est de anima rationali; habet enim aliquam operationem absque participatione corporalis organi, scilicet intelligere; unde etiam *esse* suum non est solum in concretione (δ) ad materiam. *Esse* ergo ejus, quod erat compositi, manet, ipso corpore (ε) dissoluto; et, reparato corpore in resurrectione, in (ζ) idem *esse* reducitur, quod remansit in anima. » — Hæc ille. — Idem

(α) *secundam.* — *tertiam* Pr.
(β) *non enim materia habet esse in actu.* — *in actu, quod est non esse* Pr.
(γ) *concretione.* — *comparatione* Pr.
(δ) *concretione.* — *concreatione* Pr.
(ε) *ipso corpore.* — *in ipsa corruptione* Pr.
(ζ) *in.* — Om. Pr.

ponit in *de Spiritualibus creaturis*, q. 2, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Anima habet *esse* subsistens, inquantum *esse* suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus *esse* communionem recipit (α) corpus, ut sic sit unum *esse* animæ et corporis, quod est *esse* hominis. Si autem secundum aliud *esse* uniretur sibi corpus, sequitur quod esset unio accidentalis. » — Hæc ille. — Item, in quæstionibus *de Anima*, q. 1, in solutione primi, sic dicit : « Licet anima habeat *esse* completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur. Tum quia illud idem *esse*, quod est animæ, communicatur corpori, ut unum *esse* sit totius compositi. Tum etiam quia, etsi anima possit per se subsistere, non tamen habet completam speciem; sed corpus advenit ei ad complementum vel completionem speciei. » — Hæc ille.

Tunc *ad primam improbationem* hujus, quam adducit Scotus, dicitur quod, licet humanitas, quæ dicitur entitas totalis, corrumpatur in morte hominis, tamen illa non est *esse* totale hominis, loquendo de *esse* exsistentiæ, quo totus homo actu substantialiter exsistit. *Esse* enim exsistentiæ hominis differt realiter a qualibet parte hominis, et ab humanitate, et ab homine, et ab hoc homine. Posset tamen humanitas dici totale *esse* hominis, loquendo de *esse* essentiæ; sed de hoc non loquimur nunc, sed de *esse* exsistentiæ. Qualiter autem ista humanitas eadem numero in resurrectione reparetur, ostendit sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 81, dicens : « De humanitate non est intelligendum quod sit quædam forma consurgens ex conjunctione formæ ad materiam, quasi realiter (β) sit alia ab utroque : quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 2), illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu, forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem; et, secundum hoc, humanitas non est aliud (γ) realiter quam anima rationalis; unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam significat (δ) diffinitio, diffinitio autem rei naturalis non significat (ε) tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod humanitas significet aliquid compositum ex forma et materia, sicut homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum præcisione principiorum individuantium : dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc quod habet principia essentialia speciei; et ita humanitas significat sola principia speciei; unde significatur per modum partis. Homo autem significat (α) principia essentialia speciei, sed non excludit principia individualia a sui (β) significatione : nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius : significat (γ) enim principia essentialia speciei in actu, individuantia vero in potentia. Socrates vero significat (δ) utrumque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu (ε). Unde patet quod et homo in resurrectione redit, et eadem humanitas numero, propter animæ rationalis permanentiam et materiæ unitatem. » — Hæc ille. — Similia ponit, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 2, in solutione secundi.

Ad secundam improbationem, dicitur quod, secundum prædicta, totale *esse* exsistentiæ substantialis hominis non est aliud quam *esse* exsistentiæ substantialis animæ, sive conjunctæ, sive separatæ; licet *esse* totale hominis, prout includit *esse* substantiale et *esse* accidentale, et similiter absolutum et respectivum, sit aliud ab *esse* animæ; et similiter, ut prius dictum est, *esse* quidditativum hominis, quod dicitur *esse* essentiæ, sit aliud quam *esse* essentiæ et quidditatis animæ, illo modo quo anima habet quidditatem et naturam specificam improprie. Et ad hujusmodi improbationem, dicitur quod, licet totum, puta totus homo, habeat aliud *esse* essentiæ quam anima, non tamen oportet quod habeat aliud *esse* exsistentiæ; præsertim quia anima humana, cum sit subsistens, secum fert semper *esse* exsistentiæ et subsistentiæ, quod non compatitur secum in eodem toto vel supposito vel composito aliud *esse* actualis subsistentiæ, ut patet per prædicta. Secus est in supposito Christi, ut dictum fuit, 3. *Sentent.* (dist. 6).

Ad tertiam improbationem, dicitur quod in dictis sancti Thomæ bene intellectis, in hac materia, nulla est vera et exsistens contradictio, etsi minus bene illum capientibus sit apparens. Ista enim sine contradictione stant simul, quod idem est *esse* animæ conjunctæ et animæ separatæ, et tamen quod anima conjuncta perfectiorem statum vel perfectius *esse* naturale habet quam separata;

(α) *recipit.* — *receperit* Pr.
(β) *realiter.* — *totaliter* Pr.
(γ) *aliud.* — *aliquid* Pr.
(δ) *significat.* — *signat* Pr.
(ε) *significat.* — *signat* Pr.

(α) *significat.* — *servat* Pr.
(β) *a sui.* — *asini* Pr.
(γ) *significat.* — *servat* Pr.
(δ) *significat.* — *servat* Pr.
(ε) a verbo *sicut* usque ad *actu*, om. Pr.

quia ille excessus non attenditur quantum ad aliquid intrinsecum vel essentiale ipsi *esse* substantiali animæ, sed quantum ad aliquid extrinsecum vel accidentale, utputa quia aliquos effectus habet corpori conjuncta, quos non potest habere a corpore separata. De hoc sanctus Thomas, in *de Spiritualibus creaturis*, q. 2, ubi arguit sic, quinto loco : « Forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma ejus, unitur ei propter animæ perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur ei ut forma. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod nulla pars habet perfectionem naturæ separata a toto. Unde, cum anima sit pars humanæ naturæ, non habet perfectionem naturæ suæ nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animæ est quod fluant ab ea quædam potentiæ, quæ non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum (α), quod fluant ab ea potentiæ, quæ sunt actus organorum, inquantum potest contingi a materia corporali. Non autem est aliquid (β) perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suæ naturæ cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit, 12. *Super Genesim ad litteram* (cap. 35). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quantum ad quid anima conjuncta, est perfectior naturali perfectione quam separata.

Nec valet objectio in oppositum facta; quia major illa argumenti est falsa. Et ad probationem illius, dicitur quod, licet aliqua perfectio præsupponatur ei quod est agere vel communicare perfectionem (quia aliquis actus prius, et aliquod *esse*), tamen omnis causa efficiens creata perfectior est dum actu causat quam dum non causat nisi in potentia, et dum est sub operatione quam dum est sub solo habitu, et dum communicat quam dum non communicat perfectionem. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, sic dicit : « Oportet, inquit, illud quod habet semper rationem patientis et moti sive causati, habere ordinem ad agens sive movens, cum semper effectus a causa perficiatur et ab ea dependeat; unde ordinatur ad ipsum sicut ad suum perfectivum. Agentia autem sive moventia vel causæ aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis : sicut maxime patet in agentibus univocis, quæ per actio-

(α) *iterum*. — *intellectum* Pr.
(β) *aliquid*. — *ad* Pr.

nem suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens *esse* perpetuum suæ speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet etiam hoc idem in omnibus aliis quæ mota movent vel agunt; et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum provenit causæ ex effectu. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Cum res magis sit in actu secundum quod est operans quam secundum quod est potens operari, erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta; unde res dicitur esse propter suam operationem. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1ª 2æ, q. 3, art. 2. Et, 1 p., q. 6, art. 3 : « Perfectio, inquit, rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo *esse* constituitur. Secunda vero, prout aliqua accidentia ei superadduntur necessaria ad suam perfectam operationem. Tertia vero perfectio alicujus est per hoc quod ad aliquid aliud attingit sicut ad finem. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, ubi statim dictum fuit (dist. 49, q. 1, art. 2, qla 2), sic dicit : « Ultimus finis rei in ipsa acceptus, est illud per quod conjungitur suo fini exteriori, qui est principium perfectionis suæ. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo, per modum assimilationis; et sic illa dicuntur esse Deo conjunctissima, quæ sunt Deo similia. Et, secundum hoc, oportet illud in unoquoque esse ultimum finem ejus, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, secundum quod est actu; recedit vero, secundum quod est in potentia. Et ideo illud per quod res maxime est in actu, est ultimus finis ejus. » — Hæc ille. — Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 20 : « Quælibet res tendit in divinæ bonitatis similitudinem sicut in finem. Divinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem. Bonitas autem rei non solum in suo *esse* consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur. Manifestum est ergo quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum *esse* substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem, et etiam secundum propriam operationem, quæ etiam pertinet ad perfectionem rei. » — Hæc ille. — Et in sequenti capitulo sic dicit : « Ex his autem apparet quod res tendunt in divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causæ aliorum. Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res (α) intendunt assimilari in divinam similitudinem ut sint aliorum causæ. » — Hæc ille. — Et, multis subjunctis, concludit sic : « Prius est unumquodque in se perfectum, quam possit alterum causare. Hæc

(α) *etiam res intendunt*. — *intendunt etiam* Pr.

ergo perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa exsistat. Cum ergo per multa res creata in divinam similitudinem tendat, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quærat per hoc quod sit aliorum causa. » — Hæc ille. — Et in principio capituli 22 sic dicit : « Ex præmissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquæque ordinatur ad finem, est ejus operatio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum anima unita vel conjuncta corpori sit magis in actu quam separata, et plurium effectuum causa, tam in genere causæ formalis quam efficientis, quod ipsa conjuncta perfectior est secundum naturam suam quam separata; ad quod facit, quia perfectius attingit finem suum proximum et naturalem, scilicet constituere naturam quamdam specificam integram, scilicet humanitatem et personam humanam. De hoc beatus Thomas, *de Anima*, q. 1, in solutione septimi, sic dicit : « Anima unitur corpori propter bonum substantiale, quod est substantialis perfectio, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima acquirit ex sensibus (α). » — Hæc ille. — Item, in solutione duodecimi, sic dicit : « Anima habet aliquam dependentiam ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum speciei. Nec tamen sic dependet a corpore, quin (β) sine corpore possit esse. » — Item, in solutione decimisexti, sic dicit : « Principia essentialia alicujus speciei ordinantur non tantum ad *esse*, sed ad *esse* speciei. Licet ergo anima possit esse per se, non tamen potest esse in complementum suæ speciei sine corpore. » — Hæc ille.

Cum autem dicit arguens, quod, secundum opinionem sancti Thomæ, nullum novum *esse* acquiritur per hoc quod anima communicat suum *esse* toti composito, etc.; — dicitur quod, licet non acquiratur aliud *esse* substantiale exsistentiæ, acquiritur tamen nova natura specifica, novum suppositum et persona, large loquendo de novitate, ut accipiatur pro inceptione vel reparatione. Ex quibus patet quod argumenta non procedunt.

Ad quartam improbationem, negatur antecedens. Et ad ejus probationem, patuit, 2. *Sentent.* (dist. 15, q. 1), quid dicendum sit.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli ultimo inducta, patet responsio ex prædictis : quippe omnia illa probant secundam conclusionem nostram. Licet Durandus ad omnia talia probabiliter responderet, tamen teneo cum sancto Thoma, in *Quodlibeto*, unde sumptæ sunt conclusiones. Qualitercumque enim sensit in *Scriptis*, vel visus fuerit sensisse in *Tertia Parte*, determinatio *Quodlibeti* videtur mihi rationabilior : quia ibi solum tractavit istam materiam a proposito et in formam ; in aliis vero locis incidenter solum, et cum suppositione, et respondendo magis ad hominem quam ad rem.

Ad argumentum contra quæstionem (α) patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *sensibus. — sensibilibus* Pr.
(β) *quin. — quando* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM RESURRECTIO OMNIUM MORTUORUM ERIT IN EODEM INSTANTI

Iterum, circa quadragesimamtertiam distinctionem, quæritur : Utrum resurrectio omnium mortuorum erit in eodem instanti.

Et arguitur quod non. Quia nullus resurget in instanti; ergo, etc. Consequentia patet. Antecedens probatur : quia nullus motus localis potest esse in instanti, nec subito, ut habetur in *de Sensu et sensato* (cap. 7); sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum ; ergo non fiet in instanti, nec subito.

In oppositum arguitur. Quia, 1. *Corinth.* 15 (v. 51 et 52), dicitur : *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio omnium erit subito.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, recitabuntur objectiones. In tertio, ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod resurrectio mortuorum non solum fide tenetur, immo naturali ratione probabiliter convincitur.

Hanc ponit sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 79, ubi sic dicit : « Ad ostendendum resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur,

(α) *quæstionem. — conclusionem* Pr.

suppositis his quæ in superioribus ostensa sunt. Ostensum est enim in secundo (*Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 79) animas hominum esse immortales. Remanent ergo post corpora a corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ in secundo dicta sunt ibid., cap. 83), quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum essentiam suam forma corporis. Est ergo contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non ergo perpetuo anima erit absque corpore. Cum ergo perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi; quod est resurgere. Immortalitas ergo animarum exigere videtur resurrectionem corporum esse futuram. — Adhuc : Ostensum est supra, in tertio (*Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 24), naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque ergo deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur : omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter concupiscit. Anima autem a corpore separata, est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra totum suum exsistens : anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non ergo potest homo ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, præsertim cum ostensum sit in hac vita hominem ad ultimam felicitatem non posse pervenire. — Iterum : Sicut in tertio (ibid., cap. 140) ostensum est, ex divina providentia peccantibus pœna debetur, et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore constituti, peccant vel recte agunt. Debetur ergo hominibus, et secundum animam, et secundum corpus, præmium vel pœna. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in tertio (ibid., cap. 26 et seq.) ostensa sunt. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; quinimmo, ut videtur, Job. 21 (v. 7), hic *impii vivunt, confirmati sunt sublimatique divitiis.* Necessarium est ergo ponere iteratam conjunctionem, ut homo in corpore et in anima præmiari et puniri possit. » — Hæc ille.

Quod autem anima humana sit incorruptibilis et immortalis, ut supponitur in prædictis, ostendit sanctus Thomas in multis locis, ut in 1 p., q. 75, art. 6, ubi sic dicit : « Necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur : uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est, aliquo generato vel corrupto. Sic enim alicui competit generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest corrumpi vel generari nisi per se; quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem (α) supra (ead. quæst., art. 2 et 3), quod animæ brutorum non sunt subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod illud quod secundum se convenit alicui, inseparabile est ab eo. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur ab ea forma. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. — Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas : generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui *esse;* ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in ipso intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis. — Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscibilibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat naturaliter esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis ergo intelligibilis substantia est incorruptibilis. » — Hæc ille.

Similes et plures rationes ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 79, dicens : « Manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore. Ostensum est enim supra (cap. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem est quædam substantia intellectualis, ut ostensum est (cap. 65). Oportet ergo animam humanam incorruptibilem esse. — Adhuc : Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad corruptionem et ad perfectionem. Perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore : perficitur enim anima scientia et virtute;

(α) *autem.* — *enim* Pr.

secundum scientiam autem, tanto magis perficitur, quanto immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo passiones corporis non sequatur (α), sed eas secundum rationem temperet et refrænet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separatur. Si autem dicatur quod perfectio animæ consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione ejus secundum *esse*, — non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et *esse* ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur ejus naturam. Non potest ergo perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ipsius substantia. Si ergo operatio animæ perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in *esse* suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur. — Item : Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile : propria enim (β) operatio hominis, inquantum hujusmodi, est intelligere (per hanc enim differt a brutis et a plantis et inanimatis); intelligere autem universalium est et incorruptibilium, inquantum hujusmodi. Perfectiones autem (γ) oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis. — Amplius : Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. — Item : Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formæ autem rerum accipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu (δ) prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (cap. 59, 61 et 62), intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est ergo anima humana incorruptibilis. — Adhuc : *Esse* intelligibile est permanentius quam *esse* sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile, scilicet materia prima. Multo ergo fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis. — Amplius : Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 19) dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmissis patet. Cum ergo intelligibilia actu, inquantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus est lumen intellectus agens, ut ex præmissis patet. — Item : Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suæ causæ : per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causæ, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii : non est enim aliquid animæ contrarium, cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti : ostensum est enim supra (cap. 68), quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum *esse*. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ : quia non potest habere aliquam causam nisi æternam. Nullo modo ergo anima humana potest corrumpi. » — Hæc ille, cum multis aliis.

Item, cap. 55, probat tredecim rationibus quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Et easdem rationes in virtute ponit in quæstionibus *de Anima*, q. 14.

Secunda conclusio est quod, licet resurrectio sola divina virtute perficiatur, tamen angeli cooperabuntur ad aliquid præambulum resurrectioni.

Primam partem hujus conclusionis ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.* (α), dist. 43, q. 1, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Motus, sive actio aliqua, tripliciter se habet ad naturam. Est enim aliquis motus, sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus; et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus, cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est etiam aliquis motus, cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet de acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest : quia principia naturalia sunt ad effectus determina-

(α) *sequatur.* — *sequitur* Pr.
(β) *enim.* — *autem* Pr.
(γ) *autem.* — *enim* Pr.
(δ) a verbo *Sunt* usque ad *actu,* om. Pr.

(α) 4. *Sentent.,* — Om. Pr.

tos diffinita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis; sed est vel miraculosa, si sit a principio supra naturam; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, inquantum scilicet perducit ad illud quod est secundum naturam; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est; secundum autem naturam dicitur esse habens naturam et quæ consequuntur naturam, ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 4 et 5); unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est vel activum, ut patet in motu gravium et levium, et in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi correspondentem in natura, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2 et 13). Nec quantum ad hoc differt, sive respondeat passivo activum principium in natura respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ; sive respectu dispositionis quæ est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis, secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis, secundum opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem activum principium resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, neque respectu dispositionis quæ est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo, per viam generationis ex semine. Unde, etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque animæ ad conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, et non naturalis, nisi secundum quid. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro prima parte conclusionis : Quia nullum principium activum creatum potest animam separatam corpori conjungere.

Secundam vero partem conclusionis ponit idem ibidem, art. 2, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit (α) : « Augustinus dicit, 3. *de Trinitate* (cap. 4), quod *sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitæ rationalem.* Et hoc etiam Gregorius, 4. *Dialogorum,* tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum præparatio ad reparationem humani corporis. Unde, quantum ad hoc, utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima, sicut a Deo immediate creata est, ita immediate a Deo corpori unietur iterato sine aliqua operatione angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet sine ministerio angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud ministerium angelorum vox dicitur (α), secundum unam expositionem quæ tangitur in littera. » — Hæc ille.

Item, arguendo (ibid., arg. Sed contra), recitat illud 1. *Thessalon.* 4 (v. 15), ubi dicitur quod « *Dominus in voce archangeli descendet de cœlo, et mortui resurgent.* Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelorum complebitur. »

Ex quibus patet ratio pro secunda parte conclusionis : Quia, in omni corporali transmutatione divinitus facta, Deus utitur angelico ministerio. Sed resurrectio mortuorum est hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod in resurrectione erit aliquid quod fiet in instanti, et aliquid quod fiet in tempore.

Hanc ponit ibidem (4. *Sentent.*, dist. 43, q. 1), art. 3, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « In resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod ministerio angelorum fiet, non erit in instanti, si instans dicat indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur : quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit. » — Hæc ille.

Item, arguendo pro ista conclusione, sic dicit (ibid., arg. Sed contra) : « Virtus infinita subito operatur. Sed, sicut dicit Damascenus (*de Fid. Ort.*, lib. 4, cap. 27), *crede resurrectionem futuram divina virtute;* de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro utraque parte conclusionis insimul sic : Omnis motus fit in tempore, simplex vero mutatio in instanti. Sed, in resurrectione, angeli operabuntur per motum localem, Deus vero per simplicem mutationem vel productionem. Ergo opus angelorum erit in tempore, operatio vero divina erit in instanti.

(α) *sicut.* — Ad. Pr.

(α) *dicitur.* — *Dei* Pr.

Quarta conclusio est quod omnes homines resurgent simul et in eodem instanti.

Istam conclusionem ponit Apostolus, 1. *Corinth.* 15 (v. 52), dicens : *In momento, in ictu oculi,* etc. Per quæ verba communiter doctores concludunt quod omnium resurrectio erit in eodem instanti.

Eamdem conclusionem ponit virtualiter sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 3, q^la^ 3. Nam, ut recitatum est statim, ibidem dicit quod « illud quod fiet virtute divina in tali generali resurrectione, fiet in instanti ».

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Ezechiel (α) loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde, sicut Moyses distinxit (β) opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum (*de Genes. ad litt.*, lib. 4, c. 33 et 34, et lib. 5, c. 23), illa Ezechielis diversa, quæ in resurrectione futura sunt, expressit distincte, quamvis omnia simul sint futura in instanti. »

Item, ibidem, arguit sic (arg. 3) : « Omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ causa erit resurrectionis. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod idem videtur esse de sono illo et de formis sacramentorum, scilicet quod in ultimo instanti prolationis effectum suum habebit. » — Hæc ille.

Item, in solutione primi quartæ quæstiunculæ, sic dicit : « Quando resurrectio erit, non erit tempus, sed terminus temporis; quia in eodem instanti in quo cessabit motus, erit resurrectio mortuorum, etc. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro conclusione sic : Omnium resurrectio erit in ultimo instanti sonitus tubæ angelicæ, et in ultimo instanti motus cœli. Sed illud non erit nisi unum, et non multa. Ergo omnium resurrectio erit in eodem instanti.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 43, q. 2) dupliciter. Primo, contra fundamentum conclusionis, scilicet quod rationes probantes immortalitatem animæ non sunt efficaces. Secundo, quod, concesso illo fundamento, rationes probantes resurrectionem non convincunt. Contra primum arguit sic.

Primo (α). Quia prima ratio nostra, quæ fundatur in hac propositione, quod naturale desiderium non est frustra, etc., — illa, inquit, probatio non valet. Quia aut arguitur de naturali desiderio proprie dicto; et illud non est aliquis actus elicitus, sed solum inclinatio naturæ ad aliquid; et tunc planum est quod non potest probari desiderium naturale ad aliquid, nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud; et, per consequens, e converso arguendo est petitio principii. Aut arguitur de desiderio naturali minus proprie dicto, quod scilicet est aliquis actus elicitus, sed concorditer inclinationi naturali; et tunc certum est quod non potest probari quod aliquod desiderium elicitum sit naturale illo modo, nisi prius probetur quod ad illud idem sit naturale desiderium primo modo. Et si arguas : Illud naturaliter desideratur, quod apprehensum (β) statim actu elicito desideratur (γ), quia ista pronitas non videtur esse nisi ex inclinatione naturali, — hoc uno modo negaretur, primo : quia vitiosus statim inclinatur ad desiderandum secundum suum habitum illud quod ei offertur; sed quia natura non statim ex se est vitiosa, nec in omnibus, et quilibet statim appetit illud apprehensum, sequitur quod illud desiderium non est vitiosum. Ergo ista responsio non est generalis. Ideo potest dici quod oportet ostendere illam apprehensionem esse secundum rectam rationem, et non erroneam; alioquin, si ad apprehensionem erroneam statim omnes appetant actu elicito, non sequitur illud esse consonum inclinationi naturali naturæ, immo magis oppositum. Non est autem manifestum per rationem naturalem, quod ratio ostendens hominem semper esse, tamquam appetibile, sit recta et non erronea; quia prius oportet ostendere quod istud posset competere homini. Breviter ergo : omne medium ex desiderio naturali videtur esse inefficax; quia ad efficaciam ejus oportet ostendere vel potentiam naturalem esse in natura ad illud, vel quod apprehensio ad quam statim sequitur desiderium illud, si est actus elicitus, sit apprehensio certa et non erronea; et horum primum est idem cum conclusione, quæ concluditur ex desiderio naturali; secundum autem est difficilius vel minus notum conclusione ista. Et si dicatur quod desiderium naturale hominis ad immortalitatem probatur ex hoc quod naturaliter fugit mortem, — non valet : quia æqualiter concluderet de bruto.

(α) Verba Ezechielis quæ D. Thomas interpretatur, sunt sequentia : *Et accesserunt ossa ad ossa... Et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt; et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant.* (cap. 37, v. 7 et 8.)

(β) a verbo *Unde* usque ad *distinxit*, om. Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.

(β) *apprehensum.* — *apprehenso* Pr.

(γ) *desideratur.* — *desideretur* Pr.

Secundo principaliter arguit ad idem, quod illa ratio quæ adducitur ad idem ostendendum ex immaterialitate ipsius animæ, quæ infert animam non habere potentiam ad non esse, non valet. Quia, licet materia sit illud quo res potest esse et non esse, non tamen est sic intelligendum, quod materia est qua res, cujus ipsa est pars, potest esse et non esse; sed sic, quod materia est qua res, cujus ipsa est pars, vel quæ recipitur in ipsa, potest esse et non esse; alioquin forma ignis non posset non esse, quia materia non est pars formæ ignis.

Tertio arguit quod illa ratio quæ sumitur ex identitate esse ipsius animæ in corpore et extra corpus, non valeat. Quia, si intelligitur animam per se habere esse idem in toto et extra totum, prout per se esse distinguitur contra inesse accidentis, hoc modo forma ignis, si esset sine materia, haberet per se esse; et tunc posset concludi quod forma ignis esset incorruptibilis. Si autem intelligitur de esse per se quod competit composito vel supposito in genere substantiæ, falsum est quod anima sine corpore habeat per se esse : quia tunc esse ejus non esset communicabile alteri; quia, in divinis (α), etiam per se esse isto modo receptum est incommunicabile. Tamen, quolibet (β) modo intelligatur, ratio deficit, *Anima habet per se esse sine corpore, ergo non indiget corpore* : quia, in secundo intellectu, antecedens est falsum; in primo, consequentia non valet, nisi addatur ibi (γ) quod naturaliter, sive (δ) sine miraculo, habet per se esse primo modo. Sed hæc propositio est credita, et non per naturalem rationem ostensa.

Quarto (ε) **principaliter** arguit. Quia illa ratio quæ fundatur in hoc quod anima non est separabilis a seipsa, etc., non concludit. Quia non omnis corruptio est per separationem alicujus ab alio. Accipiendo enim esse angeli, si illud ponatur aliud ab essentia, non est separabile ab ipso; est tamen destructibile (ζ) per successionem oppositi ad ipsum esse. — Hæc ille.

Secundo loco arguit quod rationes probantes animam non posse perpetuo remanere extra corpus sint inefficaces.

Primo quidem : Quia prima ratio, quæ fundatur in hac propositione, *Nulla pars extra totum est perfecta*, etc., non procedit. Quia illa maxima non est vera nisi de parte quæ recipit aliquam perfectionem in toto. Anima rationalis autem non recipit, sed communicat. Unde ratio potest formari ad oppositum : Quia non repugnat alicui æque perfecto in se manere, licet alteri non communicet suam perfectionem. Hoc autem apparet ex causa efficiente, cui non repugnat quantumcumque manere sine suo effectu. Sed anima manet æque perfecta in esse suo proprio, sive conjuncta, sive separata, tantum in hoc habens differentiam, quod separata non communicat suum esse alteri.

Secundo. Quia secunda ratio fundata super hoc quod separatio animæ a corpore est violenta, etc., non procedit. Quia dicetur quod duplex est inclinatio naturalis : una ad actum primum, et imperfecti ad perfectum, et concomitatur potentiam essentialem; alia ad actum secundum, et concomitatur potentiam accidentalem. De prima verum est quod oppositum ejus est violentum, et non perpetuum : quia ponit imperfectionem perpetuam, quam Philosophus habuit pro inconvenienti; quia ponit in universo causas aliquando ablativas cujuscumque imperfectionis. Sed secunda inclinatio, etsi perpetuo suspendatur, nullum violentum proprie dicitur; quia nec imperfectio. Nunc autem (α) inclinatio animæ ad corpus est tantum secundo modo. — Vel diceretur, secundum Avicennam, quod appetitus animæ satiatus est per hoc quod perfecit corpus : quia illa conjunctio est ad hoc ut anima, mediante corpore, acquirat suam perfectionem per sensus, quam non posset acquirere sine sensibus (β), et per consequens nec sine corpore; semel autem conjuncta, acquisivit quantum ipsa (γ) simpliciter appetiit acquirere illo modo.

Tertio principaliter. Quia tertia ratio fundata super justitia Dei retribuentis non valet. Quia non apparet per rationem naturalem quod sit unus rector hominum secundum leges justitiæ retributivæ et punitivæ. Et, esto quod sic, diceretur quod unicuique in bono actu suo fit retributio sufficienter, sicut dicit Augustinus (1. *Confess.*, cap. 12) : *Jussisti Domine, et ita est, ut sit sibi pœna omnis peccator*: ita quod ipsum peccatum est prima pœna peccati. — Hæc Scotus.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus, probando **primo** (δ) quod opinio nostra habet ponere quod anima beata potest virtute propria se unire corpori organico et disposito, et ita quod resurrectio non solum fiat divina virtute quoad unionem animæ et corporis. Quæro, inquit, quid intelligis per talem unionem, quam tu ponis esse relationem inter animam et corpus? Aut intelligis intimam præsentialitatem animæ ad corpus; aut, ultra istam intimam præsentialitatem,

(α) *in divinis.* — *individuis* Pr.
(β) *quolibet.* — *quo licet* Pr.
(γ) *nisi addatur ibi.* — *quia nisi addas in* Pr.
(δ) *sive.* — Om. Pr.
(ε) *quia.* — Ad. Pr.
(ζ) *destructibile.* — *distinctibile* Pr.

(α) *Nunc autem.* — *naturæ aut* Pr.
(β) a verbis *per sensus* usque ad *sensibus*, om. Pr.
(γ) *ipsa.* — *ipsum* Pr.
(δ) *primo.* — Om. Pr.

dicit aliquod agere fluens ab anima in corpus. Modo anima potest in istos duos respectus, in ordine ad corpus perfecte dispositum : quoniam (α) potest se facere intime præsentem corpori perfecte disposito; et potest propria virtute corpus perfecte dispositum animare. Ergo, etc. De præsentialitate enim probo assumptum : quoniam sicut anima post resurrectionem exsistens in cœlo, potest se et corpus proprium facere intime præsens alicui corpori in terra; sic separata corpori disposito. Confirmatur : quia sicut angelus potest propria virtute se transmutare de una præsentialitate ad aliam qua caret, et de non præsente facere præsentem se alicui; ita videtur quod anima separata possit facere se præsentem intime suo corpori. Secundum similiter probo, scilicet de animare : quia omne agens respectu illius quod dicitur ab eo profluere, habet potentiam; modo animare et vivificare dicitur profluere ab anima; ergo, etc.

Secundo loco arguit quod unio animæ cum materia non importet conjunctionem, seu copulationem, quæ sit habitudo mere positiva; sed magis aliquid privativum, scilicet indivisionem. Non enim anima et corpus sunt proprie copulata vel unita in aliquo medio, sed potius sunt unum indivisum in actu. Et hoc probatur duplici ratione. *Prima* est : Quia non est major unitas duarum partium ligni ejusdem continui sub quantitate, quam sit compositi ex materia et forma. Sed unitas partium ligni sub quantitate non est unitas quæ sit copulatio, aut quædam habitudo positiva; sed est unitas omnimodæ indivisionis, eo quod pars est omnino indivisa in actu ab alia parte, alias non esset unitas continuationis. *Secunda ratio* est : Quia, secundum quod omnes dicunt, tres sunt substantiæ, scilicet materia, et forma, et compositum ex his, quod non est res superaddita, sed resultans ex duabus. Tunc sic : Compositum non est altera partium; nec ambæ ut junctæ sunt, quia non conjunguntur proprie, sed individuntur (β) ab invicem in actu, et hoc modo dicendum est quod sunt una res indivisa in quoddam tertium resultans. Probatur ergo quod sit dare talem tertiam rem, et per consequens quod materia et forma sunt idem in actu, et per consequens indivisa in illa re : quia entitas compositi est una res; res autem et unum convertuntur, et unum et indistinctum sunt idem. Quæro : quid est subjectum illius indivisionis et indistinctionis? Aut illud est materia et forma, sic quod quodlibet eorum secundum suam entitatem sit divisum (γ) ab alio; aut illud est res tertia, quæ sit addita; aut illud est utrumque, scilicet materia et forma, ut sunt indivisa. Non primo modo : quia indivisio non potest fundari in rebus divisis. Nec secundo modo : quia tunc compositum esset res tertia composita, et esset divisa ab aliis. Oportet ergo dare tertium : scilicet quod illam indivisionem fundat utrumque, scilicet materia et forma; et hoc modo resultative constituant unum indivisum. *Confirmatur* per dictum Philosophi (1. *Physicorum*, t. c. 20) approbantis dictum Lycophronis, qui dicit quod non debet concedi ista, *Homo est albus*, sed, *Homo albet*, quia in prima propositione notatur divisio inter subjectum et prædicatum, quod non notatur in secunda; et Aristoteles (α) quidem dicit, quod subjectum et forma sunt duo in potentia, sed non in actu. — Hæc Aureolus (dist. 43, q. 1, art. 6).

(α) *quoniam.* — *tum quia* Pr.
(β) *individuntur.* — *dividuntur* Pr.
(γ) *divisum.* — *indivisum* Pr.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem tendunt in virtute argumenta Henrici, *Quodlibeto* 11, q. 14, ubi quærit : Utrum anima separata non impedita possit reuniri virtute propria corpori disposito. Dicit enim sic : Anima, cum sit forma quæ non educitur de potentia materiæ, sed creatur, et per naturam vel essentiam sit præsens suo perfectibili, ut proprium activum cum proprio passivo, actionem quæ est *esse*, anima ex seipsa agit naturaliter in proprium corpus, cum est ei approximata; sicut calidum approximatum calefactibili perficit ipsum in *esse* calido. Proprium enim activum approximatum suo passo, impossibile est non agere propriam actionem. Et ideo anima unita corpori communicat ei vires suas, ut forma materiæ. Et ideo, cum unita fuerit corpori suo disposito, ut se habeat ad ipsum sicut naturalis perfectio, agit in ipsum perfectionem quæ est *esse* : ita tamen quod, licet anima non impedita, voluntate transferat se in corpus suum, et ei intimetur, per hoc tamen non unitur ei (sic enim (β) tam anima quam angelus potest se transferre in lapidem); sed sic intimata corpori suo disposito, ut naturale activum proprio passivo, naturaliter, non voluntarie, nisi voluntate concomitante, unitur corpori et dat ei *esse* substantiale; sicut si sub speciebus sacramenti, virtute divina, reiteretur substantia panis, illæ species illi substantiæ darent *esse* accidentale, sicut prius; et sicut grave non impeditum facit se deorsum, et unit se ei ut terminetur appetitus ejus. Sed hoc aliter est in gravi, aliter in anima : quia grave per pondus gravitatis, anima per pondus amoris voluntarii fertur ad suum corpus, et ei intimatur; tamen per pondus amoris naturalis unitur ei, et quiescit naturalis appetitus. Et sic propria virtute potest se transferre ad suum corpus, non impedita. — Hæc ille.

(α) Cfr. Commentat., 7. *Metaphysicæ*, comm. 31, ubi dicit : « Si illud quod generat subjectum formæ, esset aliud a generante formam, tunc subjectum et sua forma essent duo in actu; quod est impossibile. »
(β) *enim.* — *nam* Pr.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 43, q. 4), probando quod resurrectio mortuorum, quantum ad organizationem corporum, non fit in instanti.

Primo. Quia impossibile est motum localem fieri in instanti. Sed, si organizatio corporum in resurrectione subito fieret, motus localis fieret in instanti. Ergo ista organizatio non fiet subito. Major supponitur. Sed minor probatur. Quia pulveres ex quibus formabitur corpus, vel erunt majoris quantitatis, aut minoris quam corpus formandum, aut æqualis. Si majoris quantitatis, et corpus formetur ex eis subito, sequitur quod aliquid de loco pulverum remanebit vacuum, aut ad illum movebitur alia pars aeris circumstantis in instanti; vacuum autem non potest esse; ergo iste motus erit in instanti. Si autem sint minoris quantitatis quam corpus formandum, idem sequitur : quia corpus formatum subito occupabit majorem locum; sed hoc non poterit esse nisi subito cedat ei aliqua pars aeris circumstantis; cessio autem illa non poterit fieri subito, nisi quia pars illa aeris, quæ dicitur cedere, subito movetur de loco; et sic idem quod prius. Si autem æqualis, idem sequitur : quia organizatum aliter figurabitur quam pulveres ex quibus formabitur; sed in figuratione nova necesse est esse novum ordinem et novam positionem partium subjecti secundum dextrum et sinistrum, ante et retro; si ergo corpus formabitur subito, nova positio partium fiet (α) subito; sed talis non potest fieri nisi cum locali cessione corporis circumstantis; ergo motus localis esset in instanti.

Forte dicetur ad hanc rationem, quod motus localis potest divina virtute fieri in instanti, licet hoc non possit fieri virtute naturæ. Illa autem cessio, qua localiter cedet pars aeris corpori resurgenti, fiet virtute divina : nam sicut corpus motum ab aliquo expellit aliud de loco suo, et cogit ipsum moveri, et tamen corpus expulsum proprie non movetur a corpore expellente, sed a motore ejus; ita, in proposito, Deus formans corpus majus quam sint pulveres ex quibus formabitur, formando tale corpus, expellet partes aeris circumstantis de locis suis in instanti. — Sed ista responsio non videtur valere. Quia quod dicitur, quod motus localis virtute divina potest fieri in instanti, non est verum. Quia simile est de alteratione per quam forma educitur de esse imperfecto ad esse perfectum per medios gradus, et de motu locali per quem mobile, quacumque virtute moveatur, pertransit de extremo in extremum per medium. Sed talis alteratio non potest fieri in instanti, sed necessario fit in tempore. Ergo et omnis motus localis. Major patet. Quia magis videtur quod talis alteratio possit fieri in instanti, quam aliquis motus localis. Videmus enim in genere alterationum, quod aliqua potest fieri in instanti, etiam per naturam, ut illuminatio aeris; sed nullum motum localem videmus fieri in instanti; ergo, quantum est ex genere eorum, magis repugnat motui locali fieri in instanti, quam alterationi. In speciali autem ponitur similis causa utrobique; quia ponitur quod non fit processus ab extremo in extremum nisi per medium; quare (α) si non est possibile talem alterationem esse in instanti, impossibile est aliquem motum localem fieri in instanti. Minor probatur. Quia sequeretur quod subjectum alterationis simul esset magis perfectum et minus perfectum secundum eamdem formam vel speciem; quia in eodem instanti esset sub forma secundum gradum medium et secundum gradum perfectum. Illud autem est impossibile : quia tunc idem posset simul esse magis et minus calidum, et magis et minus album; quod est impossibile; quia *magis* et *minus* habent oppositionem et incompossibilitatem, cum possint esse termini motus seu mutationis. — Item, si motus localis posset fieri in instanti, sequeretur quod mobile simul esset in medio et in termino : si enim prius esset in medio quam in termino, jam non esset motus in instanti, sed in tempore; quia prius et posterius duratione necessario requirunt tempus. Sed idem corpus esse simul in diversis locis localiter, est impossibile quacumque virtute. Ergo impossibile est quod mobile simul sit in medio et in termino; et, per consequens, quod motus localis fiat in instanti.

Secundo principaliter arguit contra conclusionem, probando quod animatio et organizatio non fiant in eodem instanti. Quia animatio est quædam mutatio. Sed termini mutationis, qui sunt habitus et privatio, secundum *Philosophum*, 2. et 5. *Physicorum*, non potest esse simul tempore in eodem subjecto. Ergo animationem præcessit tempore, in corpore organizato quod subjicitur animæ, privatio actualis exsistentiæ ipsius animæ; et sic animatio corporis et ejus organizatio non erunt (β) simul.

Forte dicetur ad hanc rationem, quod illa animatio non erit mutatio; quia omnis inductio formæ in passum, quam non præcessit ipsum passum tempore, non est mutatio; sed est passio de genere passionis. Quod non sit mutatio, patet (γ) : quia omnis mutatio est inter terminos oppositos, qui non compatiuntur se invicem in eodem subjecto pro eodem instanti; ergo ubi est vera mutatio, oportet terminum *a quo* præexsistere in subjecto ante introductionem termini *ad quem*, et per consequens oportet subjectum præexsistere termino *ad quem* (δ); si

(α) *fiet.* — *fieret* Pr.

(α) *quare.* — *quia* Pr.
(β) *erunt.* — *fuerunt* Pr.
(γ) *patet.* — *videlicet* Pr.
(δ) a verbis *et per consequens* usque ad *quem*, om. Pr.

ergo subjectum præexsistit, non erit mutatio. Erit tamen passio, quia omnis receptio passio quædam est. — Sed ista responsio non valet. Licet enim possit esse aliqua passio, seu receptio, quæ non sit vera mutatio; tamen animatio quæ erit in resurrectione, erit vera mutatio; quia subjectum se habebit aliter tunc quam prius. Materia enim in (α) qua recipietur anima, fuit prius immediate sub forma pulverum. Non enim, ut isti imaginantur, præcedet formatio corporis naturaliter animationem; immo animatio præcedet naturaliter formationem. Si enim formatio corporis præcederet animationem, præcederet eam ut dispositio materiæ in fieri solum, vel ut dispositio materiæ in esse. Non potest dici quod præcedat in fieri solum (β) : quia illa non manet cum forma; sed talis formatio, ut isti dicunt, in eodem instanti est cum anima; ergo simul esset et non esset. Item, Deus in agendo non indiget dispositione in (γ) fieri : quia potest quamlibet formam introducere in materiam immediate post quamcumque aliam; non enim est limitatus ad agendum per determinata media, sicut agentia naturalia. Cum ergo animatio fiat virtute divina, patet quod non requirit aliquam dispositionem in fieri præcedentem. Nec potest dici quod formatio corporis sit dispositio in esse, et quod præcedat animationem : quia omnis dispositio in esse sequitur formam substantialem, quæ immediate perficit materiam, et prius ordine naturæ quam quæcumque alia perfectio.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 43, q. 4). Dicit enim quod non omnes resurgent in eodem instanti; sed prius resurgent illi qui fuerunt mortui, quam illi qui in adventu Christi invenientur vivi, et nihilominus morientur ut resurgant. Et dici quod hoc oportet ponere, maxime propter auctoritatem Scripturæ. Dicit enim Apostolus, 1. *Thessalon.* 4 (v. 15 et 16), quod *mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi; deinde nos, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.* Ex quo patet quod quando mortui jam resuscitati obviabunt Christo in aera, tunc simul rapientur illi qui vivi invenientur. Sed illi in ipso raptu morientur, et deinde resuscitabuntur. Ergo posterius resuscitabuntur quam primi; quia cum primis resuscitatis adhuc vixerunt vita mortali. Hoc etiam cogunt verba auctoritatis. Dicitur enim quod illi qui prius mortui sunt, resurgent primi. Hoc autem non potest intelligi de primitate dignitatis apud Deum : quia multi qui in adventu Christi invenientur (α) vivi, erunt (β) majoris meriti et majoris dignitatis apud Deum quam aliqui eorum qui prius (γ) fuerunt mortui. Nec videtur intelligi de prioritate naturæ : quia inter individua ejusdem speciei non est ordo naturæ. Oportet ergo quod intelligatur de prioritate temporis, quod, jam aliis resuscitatis, illi qui in adventu Christi vivi reperientur, cum illis rapientur adhuc viventes vita mortali, ac deinde morientur, et postea resuscitabuntur. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum eorum quæ Scotus primo loco arguit contra primam conclusionem, dicitur primo, quod naturale desiderium proprie dictum, in cognoscentibus per sensum aut intellectum, est actus elicitus, et non sola inclinatio naturæ ad aliquid; sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 1 et 2, ubi ostendit quod voluntas aliquid appetit naturaliter et ex necessitate. Idem ponit, q. 60, art. 1, dicens : « Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem est prior quam intellectus : quia natura cujuscumque rei est ejus essentia. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur naturalis inclinatio secundum voluntatem; in natura vero sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. » — Hæc ille. — Ex quibus concludit quod in angelis est aliqua dilectio naturalis, quæ non est solus ordo naturæ in aliquid, immo actus elicitus. — Simile ponit, 1ª 2æ, q. 10, art. 1, ubi concludit quod voluntas movetur ad aliquid naturaliter, et quod talis motus naturalis volitionis est principium omnium aliarum volitionum et motuum voluntatis. Nec tamen oportet quod talis naturalis volitionis motus semper insit voluntati, sed tantum dum est in aliqua dispositione determi-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) a verbis *vel ut* usque ad *solum,* om. Pr.
(γ) *dispositione in.* — *dispositionem* Pr.

(α) a verbis *sunt, resurgent* usque ad *invenientur,* om. Pr.
(β) *erunt.* — *erant* Pr.
(γ) *prius.* — *postea* Pr.

nata, ut patet in solutione secundi argumenti. Item, *de Veritate,* q. 22, art. 5; et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3; et multis aliis locis.

Dicitur secundo, quod per rationem naturalem sufficienter probatur quod in natura animæ rationalis, vel intellectus humani, est potentia naturalis ad perpetuitatem et semper esse, ut patet ex dictis Philosophi, 3. *de Anima.* Sanctus Thomas etiam, 2. *Contra Gentiles*, cap. 55, ostendit multipliciter ratione naturali, quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles, et quod non habent potentiam ad non esse. Arguit enim sic, secundo loco : « Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et (α) inseparabiliter eidem inest : sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. *Esse* autem per se consequitur ad formam : per se enim dicimus quod est secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum formam. Substantiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ, possunt privari *esse* secundum quod amittunt formam; sicut æs privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare (β). Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ, numquam possunt privari *esse* : sicut, si aliqua substantia esset ipse circulus, numquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (cap. 50), quod substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes. Impossibile est ergo quod esse desinant. Ergo sunt incorruptibiles. » Item, tertio loco, arguit sic : « In corrupto, remoto actu, manet potentia : non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (cap. 53), actus est ipsum *esse;* ipsa autem substantia est sicut potentia. Si ergo substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis ergo substantia intellectualis est incorruptibilis. » Item, quarto loco, arguit sic : « In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid ergo est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis (cap. 54), quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius *esse.* Proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum : sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigiditatem. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse, in ipsa substantia completa, nisi ratione materiæ. In substantiis autem intellectualibus non est materia; sed sunt substantiæ completæ simplices. Ergo in eis non est potentia ad non esse. Sunt ergo incorruptibiles. » Item, quinto loco, arguit sic : « In quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id (α) quod tenet locum primæ potentiæ, seu subjecti primi, est incorruptibile; unde etiam in substantiis corporalibus materia prima est incorruptibilis. Sed, in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum primæ potentiæ et subjecti, est ipsa eorum substantia completa. Ergo substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Ergo omnes naturæ intellectuales sunt incorruptibiles. » Item, septimo loco, arguit sic : « Corruptio mutatio quædam est, quam oportet esse terminum motus, ut probatum est in *Physicis* (lib. 5, t. c. 7). Unde oportet quod omne quod corrumpitur, moveatur. Ostensum est autem in naturalibus (6. *Physic.*, t. c. 32) quod omne quod movetur, est corpus. Oportet ergo omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur; vel esse aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt ergo omnino incorruptibiles. » Item, decimotertio et ultimo loco, arguit sic : « Quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque : eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis : non enim sunt ex materia quæ præfuerit. Ergo nec est aliqua potentia ad non esse ipsarum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam quæ in eis est, et non secundum potentiam Dei. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium est naturis intellectualibus quod sint perpetuæ; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt ergo substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles. » — Hæc ille, cum multis aliis rationibus ad idem propositum facientibus.

Dicitur tertio, quod apprehensio qua anima rationalis apprehendit incorruptibilitatem vel immortalitatem esse sibi possibilem et appetibilem, ratione naturali convincitur esse recta et non erronea. Quod patet, tum ex Philosopho, 3. *de Anima*, tum ex rationibus præcedentibus, tum ex aliquibus sequentibus. Sanctus Thomas enim, ubi supra (2. *Cont. Gent.*, c. 55), arguit sic : « Sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intelle-

(α) *et.* — Om. Pr.

(β) *privatur esse circulare.* — Ad. Pr.

(α) *id.* — Om. Pr.

ctus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui objecti, sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem *propria corruptione* : quia sensus etiam corrumpitur per accidens, propter corruptionem subjecti. Qui tamen modus corruptionis non potest accidere in intellectu, cum non sit actus corporis alicujus, quasi a corpore dependens, ut supra ostensum est (cap. 49). Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti : quia qui (α) intelligit valde intelligibile, non minus, immo magis intelligit minus intelligibilia. Ergo intellectus nullo modo est corruptibilis. — Amplius : Intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu, et intellectum in actu, sunt unum. Quod ergo convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, inquantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum hujusmodi, est necessarium et incorruptibile : necessaria enim perfecte sunt intellectu intelligibilia; contingentia vero, inquantum hujusmodi, deficienter solum, nec habetur de eis scientia, sed opinio; unde et corruptibilium scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet ergo intellectum esse incorruptibilem. — Adhuc : Unumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. Ex modo ergo perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiæ ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum (β), sed per hoc quod est extra motum (γ) exsistens : perficitur enim secundum intellectum anima scientia et prudentia, sedatis permutationibus corporis et animæ passionibus (δ), ut patet per Philosophum, 7. *Physicorum* (t. c. 20). Modus ergo substantiæ intelligentis est quod *esse* suum sit supra motum (ε) et per consequens supra tempus. *Esse* autem cujuslibet rei corporalis subjacet tempori et motui. Impossibile est ergo substantiam intelligibilem esse corruptibilem. — Præterea (ζ) : Impossibile est naturale desiderium esse inane : natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat *esse* perpetuum, non solum ut perpetuetur in *esse* secundum speciem, sed secundum individuum. Quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam inest ex apprehensione; sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum; qui naturalis (α) appetitus in quibusdam dicitur; sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi. Cujus signum est : quia et ea quæ cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum naturalium principiorum; et ea quæ cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa ergo cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conservandum *esse* perpetuum, ita quod (β) remaneant semper eadem secundum numerum (γ), appetunt naturaliter *esse* perpetuum, etiam secundum (δ) idem numero; quorum vero principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum *esse* perpetuum secundum (ε) idem specie, etiam sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc ergo differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi inest cum cognitione : ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderent esse ut nunc, non autem semper, quia *esse* sempiternum non appetunt; desiderant tamen *esse* speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est, et non subjacet cognitioni; illa autem (ζ) quæ *esse* perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes ergo substantiæ intelligentes naturali desiderio appetunt *esse* perpetuum. Ergo impossibile est quod esse deficiant. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod arguens multa falsa assumit. Primum est, quod nullum desiderium naturale, nec appetitus naturalis proprie dictus, sit actus elicitus; sed omnis talis sit sola inclinatio vel ordo naturæ ad aliquid. Hujus enim falsitas manifeste patet in brutis, quorum appetitus sunt naturales, et nullo modo liberi, de quibus constat quod sunt actus secundi, et actus eliciti. Secundum est, quod nulla ratione naturali convincatur immortalitatem, vel perpetuitatem, esse homini naturaliter desideratam, vel possibilem naturaliter.

Dicitur quarto, quod sanctus Thomas non intendit concludere immortalitatem animæ ex naturali desiderio perpetuitatis quasi demonstrative, sed solum probabiliter; vel, si demonstrative, non tamen demonstratione *propter quid* et a priori, sed demonstratione *quia* et a posteriori, et quasi per signum quoddam. Quod patet : nam, in quæstionibus *de Anima*, q. 14, ubi tractat hanc materiam, cum probasset istam conclusionem per alia media, subdit : « Relinquitur igitur (η) animam humanam esse

(α) *qui.* — Om. Pr.
(β) *motum.* — *modum* Pr.
(γ) *motum.* — *modum* Pr.
(δ) *passionibus.* — *passionum* Pr.
(ε) *motum.* — *modum* Pr.
(ζ) *Præterea.* — *puta* Pr.

(α) *naturalis.* — *naturaliter* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *eadem secundum numerum.* — *secundum unum* Pr.
(δ) *secundum.* — *si* Pr.
(ε) *secundum.* — *sed* Pr.
(ζ) *autem.* — *ergo* Pr.
(η) *igitur.* — *inquit* Pr.

incorruptibilem. Signum autem hujusmodi ex duobus accipi potest. *Primo* quidem ex parte intellectus. Quia ea quæ sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. *Secundo* ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter : quia, cum ipsum *esse* secundum se sit appetibile, oportet quod ab intellectu, qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur naturaliter esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis, sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis. » — Hæc ille. — Et eodem modo loquendi utitur in 1 p. (q. 75, art. 6), ut patuit in probatione conclusionis. Ex quibus patet quod talem probationem vocat probationem per signum. Et ista sufficiant ad exsufflandum instantiam Scoti contra illam rationem sancti Thomæ.

Ad secundum dicitur primo, quod ratio sancti Thomæ contra quam instatur, non fundatur super illa propositione, scilicet quod *omne corruptibile habet materiam ex qua, vel materiam quæ sit pars ejus,* sed super hac propositione, *Omne corruptibile habet materiam ex qua, vel materiam in qua, a qua dependet secundum suum esse naturaliter;* quæ quidem evidens est, vel demonstrabilis ratione naturali. Anima autem rationalis neutro modo habet materiam, ut ostendit sanctus Thomas in multis locis, potissime in quæstionibus *de Anima*, q. 1, ubi sic dicit : « *Hoc aliquid* proprie dicitur individuum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in *Prædicamentis* (cap. de Substantia), quod primæ substantiæ indubitanter *hoc aliquid* significant; secundæ vero substantiæ, etsi videantur *hoc aliquid* significare, magis tamen significant *quale quid.* Individuum autem in genere substantiæ non solum habet ut possit per se subsistere, sed etiam quod sit aliquid completum in aliqua specie. Unde Philosophus, in *Prædicamentis* (ibid.), manum, pedes et hujusmodi nominat partes substantiarum, magis quam substantias primas vel secundas : quia, licet non sint in aliquo sicut in subjecto (quod proprium substantiæ est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei; unde non sunt in aliqua specie, nec in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus ergo exsistentibus de ratione ejus quod est *hoc aliquid*, quidam utrumque animæ humanæ abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles, aut complexionem, ut Galenus, aut aliquid hujusmodi : sic enim anima neque per se subsisteret, neque esset aliquid completum in aliqua specie vel in aliquo genere substantiæ; sed esset forma tantum, similis aliis materialibus formis. Sed hæc positio stare non potest, nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates materiales activas et passivas, quæ in nutriendo et augmentando se habent instrumentaliter tantum, ut probatur, 2. *de Anima* (t. c. 49 et 50); complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem nec potest stare quantum ad animam sensitivam, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur, 2. *de Anima* (t. c. 121); cum tamen qualitates activæ et passivæ ultra materiam non se extendant, utpote materiæ dispositiones exsistentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt in abstrahendo species non solum a materia, sed etiam a conditionibus materialibus individuantibus omnibus; quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet : quia non solum absque materia et conditionibus materiæ species intelligibiles accipit, sed etiam nec in propria ejus operatione possibile est communicare aliquod organum corporale, ut sit aliquod corporeum organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, ut probatur in 3. *de Anima* (t. c. 6). Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat *esse* per se absolutum, non dependens a corpore. Formæ enim quæ habent *esse* dependens a subjecto, non habent per se operationem : non enim calor agit, sed calidum. Et, propter hoc, posteriores philosophi judicaverunt partem animæ intellectivam esse aliquid subsistens per se. Dicit enim Aristoteles, 3. *de Anima* (t. c. 19 et 20), quod intellectus videtur esse substantia quædam, et non corruptibilis. Et in idem redit dictum Platonis, ponentis animam immortalem et per se subsistentem, eo quod movet seipsam. Large enim accipit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a (α) seipso operatur. Sed ulterius posuit Plato, quod anima non solum per se subsisteret, sed etiam quod haberet in seipsa completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei humanæ in anima esse, diffiniens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpore utentem, ut sit comparatio animæ ad corpus sicut nautæ ad navem, vel sicut induti ad vestem. Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim illud quo vivit corpus, animam esse : vivere autem est viventium *esse*. Anima ergo est id quo corpus humanum habet *esse* actu. Hujusmodi autem est forma. Est ergo anima corporis humani forma. Item, si anima

(α) *a.* — Om. Pr.

est in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, nec partibus ejus; cujus contrarium apparet ex hoc quod, recedente anima, singulæ partes corporis non retinent nomen pristinum nisi æquivoce; dicitur enim æquivoce oculus mortui, sicut oculus pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Præterea (α), si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animæ et corporis esset accidentalis; mors ergo, quæ inducit (β) eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod anima est *hoc aliquid*, ut per se potens subsistere; non quasi habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut est forma corporis. Unde simul est forma et *hoc aliquid*. Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex operationibus propriis perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ, et materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum et aliæ hujusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum, quæ, præter prædictas, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus cœlestibus : sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut hujusmodi, sed ex quadam participatione virtutis cœlestis. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarum, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa cœlestia corpora, sed ad motores ipsorum, inquantum sunt principia cujusdam motus quibusdam seipsa moventibus. Super has autem sunt ulterius animæ brutorum, quæ similitudinem jam habent ad substantiam moventem cœlestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod etiam in seipsis cognoscitivæ sunt; licet brutorum cognitio sit tantummodo materialium, et materialiter; unde organis corporeis indigent. Super has autem ultimo (γ) sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod cognitionem immaterialem intellectus ex cognitione quæ est per sensum materialium, animæ humanæ naturam acquirendi habent. Sic ergo ex operatione animæ humanæ, modus *esse* ipsius cognosci (δ) potest. Inquantum enim habet operationem materiam transcedentem, *esse* suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum immaterialem cognitionem ex materiali nata est acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione; non enim aliquid completum est in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem speciei. Sic ergo anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, et habet *esse* elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta. » — Hæc ille. — Eamdem ponit sententiam, 1 p., q. 75, art. 2. Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 51, ubi arguit sic : « Formæ secundum se a materia dependentes non ipsæ proprie habent *esse*, sed composita per ipsas. Si ergo naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent *esse* materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositæ. — Adhuc : Formæ quæ per se non subsistunt, non possunt per se agere; agunt autem composita per eas. Si ergo naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod ipsæ non intelligerent, sed composita ex eis et ex materia; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma; quod est impossibile, ut ostensum est, scilicet in præcedenti capitulo. — Amplius : Si intellectus esset forma in materia, et non subsistens per se, sequeretur quod illud quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia. Hujusmodi enim formæ, quæ habent *esse* in materia obligatum (α), non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum ergo receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis. — Præterea : Dicere quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est secundum rem ac si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma; differt (β) autem solum secundum nomen; nam primo modo dicetur intellectus forma ipsa compositi, secundo modo vero dicetur intellectus esse ipsum compositum ex materia et forma. Si ergo falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis. » — Hæc ille. — Eamdem sententiam in speciali probat de anima intellectuali (γ), cap. 62, ubi reprobat positionem Alexandri; et cap. 63, ubi reprobat opinionem Galeni; et multis aliis locis.

Dicitur secundo, quod instantia quam adducit arguens, de forma ignis, non habet apparentiam : quia, licet forma ignis non habeat materiam *ex qua*, habet tamen materiam *in qua*, a qua, secundum suum *esse*, dependet naturaliter ; non sic est de anima rationali. Et de hoc satis supra dictum est.

(α) *Præterea. — puta* Pr.
(β) *inducit. — servat* Pr.
(γ) *ultimo. — ultimæ* Pr.
(δ) *ipsius cognosci. — ipsi cognoscenti* Pr.

(α) *obligatum. — organizatum* Pr.
(β) *differt. — differunt* Pr.
(γ) *intellectuali. — intelligibili* Pr.

Ad tertium dicitur primo, quod diffinitio quam facit arguens, est insufficiens. Quia anima non habet *per se esse* solum prout *per se esse* distinguitur contra *inesse* accidentis; nec habet illud *per se esse* quod convenit supposito de genere substantiæ; sed medio modo, quia scilicet per se subsistit; sed non est aliquid completum in aliqua specie, in genere substantiæ; unde ipsa est *hoc aliquid*, sed non suppositum, nec persona, ut dictum est in solutione secundi. De hoc sanctus Thomas, *de Anima*, q. 1, ubi arguit sic, primo loco : « Si anima humana est *hoc aliquid*, ipsa est subsistens, et habens *per se esse* completum. Quod autem advenit alicui post ejus *esse* completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini. Corpus igitur unitum animæ advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est *hoc aliquid*, non est forma substantialis corporis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, licet anima habeat *esse* completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur : tum quia illud idem *esse* quod est animæ, communicatur corpori, ut unum *esse* sit totius compositi; tum etiam quia (α), etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione noni, sic dicit : « Esse in alio sicut accidens in subjecto, tollit rationem ejus quod est *hoc aliquid*; esse autem in alio sicut partem (quo modo anima est in (β) homine), non omnino excludit quin illud quod est in alio, possit *hoc aliquid* dici. » Item, in solutione decimiseptimi, sic dicit : « Licet *esse* sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam (γ) maxime communicabile (δ), licet non eodem modo ab inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo anima et corpus *esse* participant, sed non ita nobiliter (ε) corpus sicut anima. » Item, in solutione decimioctavi, sic dicit : « Quamvis *esse* animæ sit etiam quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad *esse* animæ participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animæ, in qua non communicat corpus. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 75, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « *Hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis; secundo modo etiam partis imperfectionem. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo, sed non secundo modo. Sic ergo, cum anima humana sit pars humanæ speciei, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens; sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*. » — Hæc ille.

(α) *etiam quia*. — *quia etiam* Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.
(γ) *etiam*. — Om. Pr.
(δ) *etiam*. — Ad. Pr.
(ε) *nobiliter*. — *mobiliter* Pr.

Dicitur secundo, quod *per se esse* divini suppositi non est communicabile multis, eo modo quo universale communicatur pluribus individuis, nec illo modo quo forma communicatur materiæ vel subjecto; nec similiter est communicabile alicui supposito creato; sed tamen communicabile est alicui naturæ creatæ, non sic quod natura per illud *per se esse* per se subsistat, sed sic quod natura creata trahatur ad participationem illius *esse*. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6, in solutione secundi, sic dicit : « Illud quod advenit alicui post ejus *esse* completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius *esse* completi : sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexsistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem *esse* assumetur, ut scilicet corpus habeat *esse* vitale per animam; non sic est de albedine, quia aliud est *esse* albi, et aliud est *esse* hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno *esse* completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum *esse* prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad *esse* animæ, sed ad unum *esse* prout est hypostasis vel personæ (α). Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei. » — Hæc ille. — Idem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 6, quæst. ult., art. ult.

Dicitur tertio, quod evidenti ratione potest probari animam humanam habere *per se esse* et subsistere, et esse *hoc aliquid*. Et licet de hoc satis supradictum fuerit, tamen ex abundanti dicetur amplius in sequenti solutione.

Ad quartum dicitur primo, quod aliquid est destructibile a Deo, vel annihilabile, sine separatione duorum ab invicem, quorum unum alio destructo maneat; sed illud quod est sic (β) destructibile, non dicitur proprie corruptibile. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 75, art. 6, sic dicit, in solutione secundi argumenti : « Sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum propter potentiam activam creantis, quæ ex nihilo potest producere; ita, cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad *non esse*, sed in Creatore potentia ad hoc quod *esse* non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad *non esse*. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3, sic dicit : « In rebus a Deo factis, dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo, per potentiam facientis tantum : sicut, antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per poten-

(α) *personæ*. — *per se* Pr.
(β) *est sic*. — *sit* Pr.

tiam creaturæ, quæ nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in *esse* producere poterat. Alio modo, per potentiam quæ est in rebus factis : sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad *non esse* ex parte (α) rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit (lib. 8. *Metaph.*, cap. 6) quod quælibet res, præter Deum, habebat in se possibilitatem ad *esse* et ad *non esse :* cum enim *esse* fit præter essentiam cujuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata, possibilis est ad *esse* et ad *non esse;* necessitatem vero essendi non habet nisi ab illo cujus natura est suum *esse*, et per consequens est per se necesse esse; et hoc est Deus. Commentator vero, in 12. *Metaphysicæ* (com. 41), et in libro *de Substantia orbis,* contrarium ponit, scilicet quod quædam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad *non esse;* quia quod in sua natura habet possibilitatem ad *non esse,* non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet per naturam sit sempiternum. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad *esse* et ad *non esse* non convenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad *non esse* nisi quatenus exsistens sub forma una, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter autem potest contingere quod in natura alicujus rei non sit possibilitas ad *non esse*. Uno modo, per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in suo *esse :* sicut substantiæ incorporeæ, quæ sunt penitus immateriales. Si enim forma, ex hoc quod inest materiæ, est principium essendi in rebus materialibus, potentia ad *non esse* in rebus non poterit esse nisi per separationem formæ; et ubi ipsa forma in suo *esse* subsistit (β), nullo modo esse poterit; sicut nec potest aliquid a seipso separari. Alio modo, per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illæ ergo solæ res in sua natura habent possibilitatem ad *non esse,* in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo : quia unum necessarium potest esse causa alterius, ut dicitur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 6); ipsius enim naturæ creatæ cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad *esse* et ad *non esse*, materia permanet; formæ vero, sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum

(α) *ex parte.* — *exsistente* Pr.
(β) *subsistit.* — *consistit* Pr.

generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata (α) non est aliqua potentia, per quam sit possibile aliquid tendere (β) in nihilum. — Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est quod dupliciter dicitur Deo aliquid impossibile esse. Uno modo, quia est secundum se impossibile, quia non est natum alicui potentiæ subjici; sicut sunt illa quæ contradictionem implicant. Alio modo, ex eo quod est necessitas ad oppositum. Quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo, ex parte (γ) potentiæ activæ naturalis, quæ terminatur ad unum tantum; sicut potentia calidi est ad calefaciendum; et hoc modo Deus Pater generat Filium, et non potest non generare. Alio modo, ex parte (δ) finis ultimi, in quem quælibet res de necessitate tendit : sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus de necessitate vult suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri, aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile, quasi contradictionem implicans (alias ab æterno fuissent; et hoc ideo est, quia non sunt suum *esse*) : ut sic, cum dicitur, *Creatura* (ε) *non est*, oppositum prædicati includatur in diffinitione subjecti, ut si dicatur, *Homo non est animal rationale* (hujusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia). Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturæ, ut sic potentia Dei determinetur ad *esse* creaturæ. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit; quia per creaturas nihil divinæ bonitati adjungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad *non esse* deducere; cum non sit necessarium eum rebus *esse* præbere, nisi ex suppositione suæ ordinationis et præscientiæ, quia sic ordinavit et præscivit ut res in perpetuum *esse* teneret. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 55, ut recitatum est superius (ad primum), scilicet quod res non dicitur corruptibilis ex sola potentia agentis ad destruendum, nisi in re sit potentia passiva ad *non esse*. Idem ponit, cap. 60 (ζ). Item, *de Anima*, q. 14, in solutione deciminoni, sic dicit : « Illud quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu

(α) *creata.* — Om. Pr.
(β) *tendere.* — *cadere* Pr.
(γ) *ex parte.* — *exsistente* Pr.
(δ) *ex parte.* — *exsistente* Pr.
(ε) *quod.* — Ad. Pr.
(ζ) In hoc capitulo dicit S. Thomas : « Combustibile est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. »

gubernatoris conservetur. Sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habeat in se aliquod principium corruptionis; corruptibile enim et incorruptibile sunt prædicata essentialia. » — Hæc ille. — Item, in solutione quinti, dicit : « Corruptibile et incorruptibile sunt prædicata essentialia, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecum. »

Dicitur secundo, quod nihil est corruptibile tamquam habens in se principium activum intrinsecum vel passivum ad *non esse*, nisi per separationem formæ ab ipso, et amissionem propriæ formæ; et hoc, loquendo de corruptibili per se. De hoc sanctus Thomas, *de Anima*, q. 14, sic dicit : « Necesse est animam humanam omnino incorruptibilem esse. Ad cujus evidentiam considerandum est quod illud quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo : sicut ab homine non removetur quod sit animal; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod *esse* per se sequitur formam : unumquodque enim habet *esse* secundum propriam formam. Unde *esse* a forma nullo modo potest separari. Corrumpuntur ergo composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam, ad quam consequitur *esse*. Ipsa autem forma per se non potest corrumpi; sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, inquantum deficit *esse* compositi, quod est per formam, si forma sit talis quæ non sit habens *esse*, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quæ sit (α) habens *esse*, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur *esse* ab aliquo habente *esse*, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet *esse* sit ipsa forma, impossibile est quod separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens *esse*, et non solum ens, sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat, 3. *de Anima* (t. c. 6), non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod corporale organum, quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; præsertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti (sicut pupilla caret colore); omne autem organum corporale habet aliquam naturam sensibilem; intellectus vero in quo intelligimus, est cognoscitivus omnium naturarum sensibilium; unde impossibile est quod ejus operatio, quæ est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est : quæ enim per se habent *esse*, per se operantur; quæ vero non habent *esse* per se, non habent per se operationem; non enim calor calefacit, sed calidum. Sic ergo (α) patet quod principium intellectivum, quo homo intelligit, habet *esse* elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod hujusmodi principium intellectivum non est aliquid ex materia et forma compositum : quia species recipiuntur in ipso immaterialiter; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quæ considerantur ex abstractione a materia et materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod intellectivum principium, quo homo intelligit, sit forma habens *esse;* unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod dicit Philosophus (3. *de Anima*, t. c. 20), quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est etiam in superioribus quæstionibus, quod principium intellectivum, quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhærens homini, quod est anima, vel pars animæ. Unde relinquitur ex prædictis quod anima humana sit incorruptibilis. » — Hæc ille.

(α) *sit.* — *sic* Pr.

Dicitur tertio, quod instantia quam affert arguens de *esse* angeli, non valet. Tum quia *esse* angeli non est corruptibile nec destructibile per potentiam intrinsecam, sed solum per potentiam agentis; ideo est simpliciter incorruptibile. Tum quia non solum in angelo *esse* est incorruptibile, et similiter in anima, verum etiam in asino *esse* non est corruptibile per se, sed solum per accidens, ut ostendit sanctus Thomas *de Anima*, q. 1, in solutione decimiquarti, ubi sic dicit : « Illud (β) quod proprie corrumpitur, non est (γ) forma, neque materia, neque ipsum *esse*, sed compositum. Dicitur autem *esse* corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo *esse* quod erat corpori et animæ commune, quod remanet in anima subsistente, etc. » — Hæc ille. — Tum quia instantia est ad propositum nostrum plus quam ad oppositum : quia, cum solæ creaturæ sint corruptibiles vel destructibiles, in omni autem creatura sit compositio esse et entis, quam compositionem oportet tolli in corruptione vel destructione cujuslibet entis, qualecumque sit illud, compositio autem non tollatur nisi per separationem compositorum, apparet manifeste quod nulla corruptio potest cogitari nisi per separationem alicujus ab aliquo. Et ideo patet quod instantiæ illatæ contra probationem conclusionis sunt indisciplinatæ et protervæ.

Ad primum eorum quæ idem Scotus secundo loco inducit contra primam conclusionem, dicitur quod responsio ibidem assignata, et ratio in oppositum formata, non valet. Quia utrumque fundatur in hac falsa propositione : scilicet quod anima maneat

(α) *ergo.* — *enim* Pr.
(β) *ubi sic dicit : « Illud.* — *dist.* 5 Pr.
(γ) *neque.* — Ad. Pr.

æque perfecta extra suum totum, et a corpore separata, sicut conjuncta; et quod nullam perfectionem acquirat ex conjunctione ejus ad corpus. Hujus autem falsitas ostensa est in præcedenti quæstione, solvendo ad argumenta Scoti ultimo loco contra tertiam conclusionem, ubi ostensum est quomodo anima conjuncta perfectior est naturali perfectione quam sit dum est separata : quia scilicet in aliquos effectus potest conjuncta, in quos non potest dum est separata. Tum secundo, quia separata non habet integram naturam speciei, nec finem ad quem naturaliter ordinatur. Tum tertio, quia, ut recitatum est in hac quæstione, superius, in solutione secundi, inquantum anima humana operationem habet materialia transcendentem, *esse* suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero materialem cognitionem ex materiali nata est acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei non habet absque corporis unione; non enim aliquid completum est in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem speciei. Et multa alia superius contra istam proterviam dicta sunt.

Ad secundum dicitur primo, quod inclinatio naturalis animæ ad corpus non est solum secundo modo, sed etiam primo modo ibidem dicto, scilicet sicut imperfecti ad perfectum, et potentiæ essentialis ad actum primum. Quod patet ex præcedentibus : quia anima rationalis inclinatur ad corpus, tum ad constituendum naturam compositam et integram suæ speciei, tum ad acquirendum potentias organicas quas non potest habere a corpore separata, tum ad acquirendum suum naturalem finem substantialem, ut patuit tam in hac quæstione quam in præcedenti. — Dicitur secundo, quod dictum Avicennæ parum valet in hac materia : quia, posito quod appetitus animalis vel intellectualis animæ humanæ esset satiatus, ex quo acquisivit semel in corpore perfectionem secundam, puta habitus scientiarum et virtutum ; tamen appetitus naturalis quo appetit perfectionem primam, quæ est integritas naturæ specificæ, et complementum potentiarum ab essentia animæ fluentium, nullo modo esset satiatus, quamdiu est anima separata a corpore. Ideo neutra responsio valet.

Ad tertium dicitur primo, quod per rationem naturalem apparet quod Deus est hominum rector secundum leges justitiæ retributivæ et punitivæ. Hoc enim ostendit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, per multa capitula. Nam sexagesimo quarto capitulo, probat decem rationibus quod Deus sua providentia res gubernat; et, cap. 75, probat novem vel decem rationibus quod divina providentia pertingit usque ad singularia generabilia et corruptibilia; et, cap. 90, probat quod electiones humanæ voluntatis subduntur divinæ providentiæ. Item, capitulis 111, 112, 113, ostendit quod creaturæ rationales speciali quadam ratione divinæ providentiæ subduntur. Item, cap. 114, et octo capitulis sequentibus, probat quod leges dantur divinitus hominibus. Item, cap. 140, probat quod actus hominum puniuntur et præmiantur a Deo, dicens : « Ex præmissis autem manifestum est quod actus hominum puniuntur et præmiantur a Deo. Ejus enim est punire vel præmiare, cujus est legem imponere; legis enim latores per præmia et pœnas legis observantiam inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut leges hominibus imponeret, ut ex supradictis (cap. 114) patet. Ergo ad eum pertinet punire vel præmiare. — Præterea : Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille servatus ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat : ea enim quæ sunt ad finem, necessitatem sortiuntur ex fine, scilicet ut ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento exsistentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis (cap. 115 et seq.) patet. Oportet ergo quod, si ille ordo recte positus est, quod incedentes (α) per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri. — Adhuc : Sicut res naturales ordini divinæ providentiæ subduntur, ita et actus humani, ut ex prædictis (cap. 90) patet. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari, vel etiam prætermitti. Hoc tamen interest : quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta; non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine per se deficiant, vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut ergo res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturæ conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositæ, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est præmiari, et econtrario malum, cum ordo legis fuerit prætermissus, et hoc est puniri. — Amplius : Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat; unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur, sicut corruptio aeris est generatio ignis, et occisio ovis est pastus lupi. Cum ergo actus humani divinæ providentiæ subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur : sic enim sub ordine

---

(α) *incedentes.* — *intendentes* Pr.

justitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt; excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei (α) contra ordinationem Dei; quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet ergo quod peccata humana divinitus puniantur; et, eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant. — Item : Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, ut supra (cap. 77) ostensum est. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam ergo providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte procedendum moveatur, et mala proponat in pœnam, ad hoc quod inordinationem vitet. — Præterea : Divina providentia hoc modo res ordinavit, quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem tam ex bono quam ex malo alterius, dum excitatur (β) ab bene agendum per hoc quod videt bene agentem præmiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam ergo providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni præmiantur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quam derisibilis sit illa protervia quam ponit arguens primo loco, et contraria evidenti rationi naturali.

Dicitur secundo, quod secunda protervia æque derisibilis est. Nam sanctus Thomas, ubi supra (3. *Cont. Gent.*), cap. 145, probat naturali ratione manifesta (γ) vel evidenti, quod Deus punit peccata per experientiam alicujus nocivi, dicens : « Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a fine perpetuo excluduntur, sed etiam per experientiam alicujus nocivi. Pœna enim debet proportionabiliter respondere culpæ, ut supra (cap. 142) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui sic peccat per hoc quod excludatur (δ) a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. — Amplius : Pœnæ inferuntur pro culpis, ut timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (cap. 140) dictum est. Nullus autem timet amittere illud quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet ergo peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes. — Item : Si quis eo quod est ad finem inordinate utatur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit : ut patet in cibo inordinate sumpto, qui non solum sanitatem non confert, sed etiam ægritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur. » — Hæc ille, cum quibusdam aliis, ex quibus in fine concludit : « Per hoc, inquit, excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus hæc sola pœna reddetur, quod affligentur pro amissione ultimi finis. »

Ex prædictis omnibus apparet quod rationes naturales sancti Thomæ probantes futuram hominum resurrectionem, multum probabiles sunt, etsi forte non demonstrent, cum sit articulus fidei; instantiæ vero contra eas adductæ, sunt multum improbabiles et protervæ.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra secundam conclusionem inducta, dicitur primo, quod unio animæ ad corpus, quam dicimus animam propria virtute non posse facere, tria potest importare. Primo quidem, actionem vel passionem qua anima unitur corpori, vel qua ex anima et corpore fit unum. Secundo, potest importare unitatem et indivisionem animæ ad corpus in quadam natura vel persona ex eis resultante, et in quodam *esse* communi animæ et corpori; quæ quidem unitas est terminus prædictæ actionis. Tertio, potest dicere et importare relationem animæ ad corpus, consequentem prædictam actionem. Et quod tot modis potest accipi, patet ex dictis beati Thomæ in multis locis, præsertim 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Unio relatio quædam est. Omnis autem relatio, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), fundatur vel supra quantitatem, aut aliquid quod reducitur ad genus quantitatis, aut super actionem et passionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis, quasi principium quantitatis discretæ: et super ipsum fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia; et æqualitas, secundum quod est unum in quantitate; et similitudo, secundum quod est unum in qualitate. Unitio autem est quædam actio vel passio, qua ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quæ est unio. » — Hæc ille. — Item, in eodem *Tertio*, dist. 2, q. 2, art. 2, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Natura relationis est ut in aliis rerum generibus causam habeat, quia minimum habet de natura entis, ut dicit Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (com. 19).

(α) *ei.* — *enim* Pr.
(β) *excitatur.* — *exercitatur* Pr.
(γ) *manifesta.* — *manifeste* Pr
(δ) *excludatur.* — *excluditur* Pr.

Unde, quamvis relatio per se non terminet (α) motum, quia in *ad aliquid* non est motus, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 10), tamen, ex hoc quod motus terminatur per se ad aliquod ens, de necessitate consequitur relatio aliqua : sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba; similiter etiam ex hoc quod motus generationis terminetur ad formam, consequitur hæc relatio secundum quam materia dicitur esse sub forma. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali, sicut conjunctionem consequens; impossibile est tamen ut sit medium conjunctionem causans. » — Item, dist. 1, q. 1, art. 1, sic dicit : « Unio aliquorum duorum vel trium potest esse tripliciter. Uno modo, secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quædam vero e converso uniuntur per conjunctionem eorum ad invicem, et in aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quædam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat. Primum horum contingit quatuor modis : quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem numero, sicut duo brachia conjunguntur in pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco; vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine; vel unum genere, sicut homo et asinus in animali; vel unum in analogia seu proportione, sicut substantia et qualitas in ente; quia, sicut se habet substantia ad *esse* sibi debitum, ita et qualitas ad *esse* suo generi conveniens. Quædam vero conjunguntur ad invicem, et, ultra hoc, in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sicut materia et forma; quia forma conjungitur materiæ ut perfectio ejus, et ambo conjunguntur in natura communi; et simile est de partibus quantitatis continuatis ad invicem, ita quod ex eis provenit aliquod totum, in quo duæ partes communicant. Ea vero quæ uniuntur ad invicem et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex quibus non efficitur unum per se, cujus accidens et subjectum partes dici possint, ut probatur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 15 et 16). » — Hæc ille. — Ex quibus patet propositum.

Dicitur secundo, quod relatio unionis animæ ad corpus non solum dicit intimam præsentialitatem animæ ad corpus per identitatem situs aut loci, aut præsentiam motoris ad mobile; sed dicit relationem consequentem actionem, aut illam actionem, aut terminum per se illius actionis; quorum nullum anima potest efficere propria virtute.

Dicitur tertio, quod animare et vivificare non profluit ab anima tamquam a principio effectivo, quia illud est Deus; sed tamquam a principio formali, quod præsupponit actionem efficientis reducentis materiam de potentia ad actum et facientis unum ex materia et forma, et conjungentis unum alteri. Ex hoc sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 68 : « Ad hoc, inquit, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma. Principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Secundum est quod forma et materia conveniant in uno *esse*. Quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat *esse*. Et hoc *esse* (α) est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum *esse*, ex materia et forma constans. » — Hæc ille. — Item, cap. 71, sic dicit : « Anima unitur corpori ut forma ejus. Forma autem unitur materiæ absque omni medio. Per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (8. *Metaphysicæ*, t. c. 16); nam materia et forma habent se ut potentia et actus. » — Hæc ille.

Dicitur quarto, quod arguens imaginatur falsum, scilicet quod perfecta dispositio corporis ad receptionem animæ rationalis possit esse vel fieri sine unione animæ ad corpus. Hoc enim falsum est : quia prius natura anima unitur materiæ et informat eam et dat ei *esse* corporeitatis, quam materia recipiat aliquod accidens vel dispositionem quamcumque; licet simul duratione anima det ultimam perfectionem substantialem materiæ, et perfectam dispositionem accidentalem. Hoc autem qualiter possit fieri, ostendit sanctus Thomas, *de Anima*, q. 9, ubi sic dicit : « Cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam : ut puta quod una forma constituit in *esse* corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum (β) gradum formarum naturalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales; quæ enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in præcedentibus ostensum est); alia autem perfectior forma constituit materiam in *esse* corporali, et ulterius dat ei *esse* vitale; et ulterius forma animalis dat ei et *esse* corporale, et *esse* vitale, et (γ) super hoc addit *esse* sensitivum; et sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior, secundum quod constituit

(α) *terminet.* — *timet* Pr.

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *infimum.* — *infinitum* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

materiam in perfectione inferioris gradus, quæ cum materia compositum constituit, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo : utpote (α) materia prima, secundum quod constituta est in *esse* corporeo, est potentia respectu ulterioris perfectionis, quæ est vita. Et exinde est quod corpus est genus corporis viventis, et animatum, sive vivens, est differentia; nam genus sumitur a materia, et differentia a forma. Et sic quodammodo eadem forma secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem, prout intelligitur constituta in *esse* substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subjecta : nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis, necesse est quod habeat aliqua accidentia propria, quæ necesse est ei inesse; sicut ex materia constituta in *esse* corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas partes sui possit esse susceptiva diversarum formarum. Et ulterius, ex quo materia jam intelligitur constituta in *esse* quodam substantiali, intelligi potest susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia sit propria ad altiorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones præintelliguntur ut inductæ ab agente in materiam, licet sint quædam accidentia ita propria formæ, quod non nisi ex ipsa forma causantur in materia; unde non præintelliguntur (β) in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma præintelligetur eis, sicut causa effectui. Sic igitur, cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiæ, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab anima ipsa perficitur secundum diversos gradus perfectionis, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur solum cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic ergo anima secundum quod est forma dans *esse*, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « In generatione naturali, quæ est terminus alterationis, in eodem instanti terminatur alteratio ad dispositionem quæ est necessitas, et generatio ad formam. Et tamen secundum ordinem naturæ utrumque est prius altero aliquo modo : quia dispositio quæ est necessitas, præcedit formam secundum ordinem causæ materialis; sed forma est prior secundum ordinem causæ formalis. Et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formæ substantialis, secundum quod forma substantialis est causa formæ accidentalis, etc. » Et, post pauca, subdit : « Qualitates quæ introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem. Et sic qualitas prædicta ante sui consummationem et formæ introductionem non erat formata, sed informis. » — Hæc ille.

Ad secundum principale dicitur primo, quod anima et corpus sunt unita in aliquo medio, et, cum hoc, inter se, ut prius dictum fuit. Nec proprie sunt unum indivisum in actu, eo modo quo fingit arguens. Sed, proprie loquendo, constituunt unum tertium, scilicet naturam, vel suppositum quod ex eis resultat, ut diffuse visum fuit, 3. *Sentent.* (dist. 2, q. 1). Improprie tamen dicuntur unum actu, inquantum uniuntur in uno *esse*, et in uno tertio medio ex eis resultante. Et sic intelligenda sunt dicta doctorum dicentium quod materia et forma, actus et potentia, sunt unum. — Dicitur secundo, quod *prima ratio* adducta ad probandum assumptum jam negatum, non valet : quia licet concludat quod inter animam et corpus, vel formam et suam materiam, sit unitas negativa vel privativa, et indivisio quoad *esse* et naturam et suppositum; non tamen concludit quin (α) cum tali unitate stet essentialis distinctio formæ a materia, et econtra, nec quin (β) unum referatur ad aliud relatione unionis. — Dicitur tertio, quod *secunda ratio* ad idem propositum adducta non valet. Quia dicitur quod compositum est tertia res distincta a qualibet partium et ambabus simul sumptis, sicut effectus distinguitur a suis causis, modo alias exposito (γ). Item, quod materia et forma non proprie dicuntur unum, nec idem in illa tertia re, sed unita in illa tertia entitate, ut dictum est. Item, quod unitas et indivisio compositi et illius tertiæ entitatis non fundatur in materia, nec in forma, nec in utraque, sed in illa entitate tertia, quæ dicitur humanitas, vel homo. — *Ad confirmationem* dicitur quod non est mens Philosophi quod subjectum et forma sint unum in actu, sic quod subjectum sit forma, vel econtra, quia hoc implicat contradictionem; nec sic quod aliquid idem numero sit forma, et illud idem sit subjectum, ita quod prædicetur de utroque seor-

(α) *in.* — Ad. Pr

(β) *præintelliguntur.* — *intelliguntur* Pr.

(α) *quin.* — *quando* Pr.

(β) *quin.* — *quando* Pr.

(γ) Cfr. 3. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, § 2 (vol. 5, pag. 21 et seq.).

sum sumpto; nec sic quod illud tertium prædicetur de ambobus copulatim sumptis, puta dicendo, *materia et forma sunt compositum*. Sed mens ejus et aliorum authenticorum fuit, quod actus et potentia, materia et forma, constituunt unum tertium; vel sunt indivisa in uno *esse* vel supposito vel natura, quia non habent distincta *esse*, nec distincta supposita. Nec tamen sequitur : *Sunt sic indivisa, ergo sunt unum, proprie loquendo;* sed quod *sunt in uno, et constituunt unum;* vel quod *sunt unita ad invicem, et in tertio*. Quod si quæritur ulterius : Quid fundat indivisionem materiæ ad formam, et econtra? — dicitur quod divisio arguentis est insufficiens : quia talis indivisio non fundatur in eis aliquo trium modorum quos ponit, sed quarto modo, scilicet quod fundatur in utroque ut constituunt tertium quod resultat ex eis, vel ut actualiter per idem *esse* commune utrique.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad objecta Henrici contra eamdem conclusionem, respondet Bernardus de Gannato in impugnationibus præfati *Quodlibeti*, dicens quod « quæstio supponit impossibile. Est possibile (α) scilicet quod corpus sit dispositum dispositione totali ad animam : sive generatione naturali, quæ inducit dispositionem necessitantem ad animam rationalem, non quæ præexstitit, sed quæ creatur cum infunditur; sive (β), sicut ipse diceret, per dispositionem supernaturalem, quia illam formam quæ necessitat materiam ad animam rationalem, posset Deus inducere, quod si fieret, tunc anima præexsistens in corpore sic disposito uniri posset ei ut forma, et hoc propria virtute. Sed quod aliter supponatur aliquo modo corpus suum esse dispositum, quamdiu est in eo (γ) alia forma, non potest esse. Supposita tamen omnimoda dispositione quæ requiritur ad materiam quam anima debet informare, credo verum esse quod dicit, quod anima non impedita, si unitur ei, potest se ei conjungere sicut forma materiæ. Sed quia materia non potest disponi ad hoc nisi per agens supernaturale, vel naturale, per generationem, ideo dicitur magis quod hoc fiat non propria virtute quam virtute propria. Tamen, supposita dispositione, propria virtute potest se unire : ut si in instanti in quo dispositio est (δ) summe ad animam rationalem creandam, si tunc anima rationalis creata jam, et quæ fuit in alio corpore, uniret se illi materiæ, posset idem facere quod anima quæ de novo creatur; quia, sicut illa quæ nunc creatur, habet virtutem informandi materiam, sic et illa quæ creata est; immo hæc est materia sua, cujus aptitudo ei auferri non potest. Constat autem quod anima ita se posset propria virtute unire materiæ sic dispositæ, sicut unit se alii corpori, ut aeri, vel lapidi (et ista unio est motoris ad mobile) : quia, cum supponitur omnimoda dispositio quæ requiritur ad eam, ideo non solum tali corpori sic disposito unitur ut motor, immo etiam ut forma. Unde, sicut una aqua unita cum alia facit unum suppositum, et tamen prius erant duo supposita, sic anima unita suæ materiæ dispositæ facit unum suppositum, et unitur ei ut forma materiæ ». — Hæc Bernardus; et male. Quantumcumque enim materia disponatur ad animam rationalem, sive per agens supernaturale, sive per agens naturale, nullo modo anima rationalis propria virtute potest effective se unire materiæ ut forma. Sed illam unionem effective facit agens, causans dispositionem perfectam et ultimatam : Deus quidem, ut agens principale; agens vero creatum, instrumentaliter. — Quod autem anima rationalis non possit hoc facere, optime probat Scotus (4. *Sentent.*, dist. 43, q. 3). Quia, ut dicit, « causa æquivoca simpliciter nobilior est suo effectu; ut dicit Augustinus in libro *Octoginta trium Quæstionum*, q. 2, et *super Genes. ad litteram*, lib. 12 (c. 16); et Avicenna, 6 suæ *Metaphysicæ*. Sed homo perfectius ens est quam anima; quia totum est perfectius sua parte. Ergo anima non potest esse causa effectiva hominis. Esset autem, si ista esset causa effectiva istius unionis. Quare, etc. — Item, 2. *Physicorum* (t. c. 70), dicit Philosophus quod forma et efficiens non coincidunt in idem secundum numerum. Sed anima est forma hominis. Ergo non potest esse causa efficiens illius. » — Hæc Scotus. — Nec valent motiva Henrici : quia anima rationalis non est principium effectivum essendi suo corpori, sed solum formale, ut supra dictum est; nec habet inclinationem naturalem ad corpus animandum effective, sed solum formaliter; ideo non valet.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra tertiam conclusionem, respondet ipsemet (dist. 43, q. 4), dicens quod « non oportet ponere motum localem fieri in instanti, dato quod organizatio fiat in instanti. Quia, cum collectio pulverum fiat prius tempore, ministerio angelorum, potest Deus facere quod pulveres ex quibus corpora formabuntur, sint ejusdem quantitatis et figuræ cum corporibus formandis; et tunc argumentum non habebit locum; quia corpus formatum occupabit præcise illum locum quem pulveres occupabant. Vel, dato quod corpus formandum sit majoris quantitatis quam pulveres, potest dici quod Deus potest annihilare partem aeris circumstantis, quantum

(α) *Est possibile.* — Om. Pr.
(β) *sive.* — *sed* Pr.
(γ) *eo.* — *ea* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.

sufficit pro occupatione corporis formandi. Et istud est convenientius dicere quam ponere motum localem fieri in instanti : quia illud est possibile, secundum omnes; motum autem localem fieri in instanti, est simpliciter impossibile. Similiter, si corpus formandum sit minoris quantitatis, melius esset et possibilius dicere (α) quod locus ad modicum tempus remaneret vacuus, quam quod partes aeris vicini (β) illuc moverentur (γ) in instanti : Deus enim potest facere vacuum (δ), prout vacuum dicit ultimum continentis non habentis actu aliquod corpus contentum, sicut posset omnia annihilare quæ sunt infra cœlum, cœlo manente in sua figura. Posset etiam dici, secundum aliquos, quod rarefactio et condensatio, cum sint alterationes, possunt fieri in instanti : ad rarefactionem enim (ε) sequitur major quantitas, quæ, secundum istos, de novo generatur, et per condensationem sequitur minor, quæ similiter de novo generatur; et sic per subitam condensationem (ζ) potest aer occupare minorem locum, et per rarefactionem majorem locum, et sic cedere alteri, vel implere locum alterius, et non per motum localem ».

Ad secundam rationem dicit quod « patet responsio : quia non ponitur quod organizatio præcedat tempore vel natura animationem; sed econtra, animatio ordine naturæ præcedit organizationem; et subjectum ejus est sola materia, quæ prius fuit sub forma pulveris, et postea efficitur sub alia; et sic est ibi vera mutatio ».— Hæc Durandus, in forma.

Sed istas responsiones refutat Petrus de Palude (dist. 43, q. 4), dicens quod « confitendum est cum aliis quod resurrectio fiat in instanti quoad organizationem et animationem, non autem quoad pulverum collectionem, sed illa fiet tempore imperceptibili. — Et ad instantiam de organizatione, dicendum quod (η), quando corpus formandum est majus, non oportet ponere annihilationem; nec quando est minus, ponere vacuum; quia ista sunt monstra in natura. Nec per rarefactionem, ut Durandus dicit quod illa potest fieri in instanti : cum Philosophus (4. *Physicorum*, t. c. 79, etc.) videatur velle quod illa semper est cum motu locali, vel sui subjecti, vel continentis. Et iterum est contra : quia (θ), secundum istum (ι), alteratio per quam subjectum fit magis et minus tale, non potest fieri in instanti; sed hujusmodi est condensatio et rarefactio, quia quando de raro fit densum, hoc est quia fit minus rarum, et e converso de denso fit rarum per hoc quod fit minus densum, quod est per intensionem et remissionem; non est ergo in natura rarefactionis et condensationis quod fiant subito, plus quam quæcumque alia alteratio; quamvis Deus subito possit de denso facere rarissimum, sicut de albissimo nigerrimum. Potest ergo poni quod illud fiat per generationem et corruptionem. Quia, si corpus formandum est majus corpore cinerum, tunc corrumpentur cineres, et tantum de aere, quantum debet occupari; et omnia illa convertentur in materiam humani corporis, in quo, anima infusa, generabitur organizatio et quantitas subito. Si autem corpus sit futurum minus, tunc de cineribus tantum convertetur in corpus humanum, quantum erit necessarium; superfluum autem in aerem convertetur; et utrumque per generationem et corruptionem. Si vero corpus formandum sit futurum æquale, nihilominus tamen angulariter, propter positionem, alicubi erit majus, et alicubi minus lateraliter; et ibi fiet partialiter, sicut si fieret totaliter, si ex omni parte esset majus vel minus. Ubi autem æquale, ibi æqualiter convertentur cineres; et conversio et generatio et corruptio sic fient, quod (α) corrumpendum resolvetur usque ad primam materiam, et forma substantialis sibi unietur, si est anima, vel communicabitur, si est aeris; formæ vero accidentales in composito generantur, de potentia compositi eductæ. — Ad secundam instantiam, quando dicunt organizationem sequi animationem non solum in esse, sed in fieri, — videtur contra Philosophum, qui dicit quod actus activorum sunt in patiente et disposito. Et quod dicit, illam quæ est in fieri, non manere; — dicendum quod etiam illa dispositio quæ est cum anima infunditur, et manet, illa in esse sequitur formam, et (β) in fieri ex parte agentis; sed ex parte materiæ est e converso. Nihilominus et ipsa (γ) potest sustentari : quia, cum materia sit indifferens ad omnem formam, ex parte ejus nulla dispositio requiritur respectu cujuscumque formæ, sed solum quod sit nudata omni forma; quia per essentiam est disposita ad omnem formam quam agens potest inducere; unde tota indigentia est ex parte agentis ». — Hæc Petrus.

Mihi videtur quod responsio Durandi, quoad illud quod ponit de annihilatione et de vacuo, inconveniens est; et, quoad hoc, bene dicit Petrus. Sed quoad illud quod dicit de rarefactione et condensatione factibilibus in instanti, bene dicit, et melius quam Petrus : quia, secundum viam Petri, in resurrectione anima non reservaret (δ) unquam illud

(α) *dicere*. — Om. Pr.
(β) *vicini*. — *uniti* Pr.
(γ) *moverentur*. — *moveantur* Pr.
(δ) a verbo *Deus* usque ad *vacuum*, om. Pr.
(ε) *enim*. — *autem* Pr.
(ζ) a verbo *sequitur* usque ad *condensationem*, om. Pr.
(η) *dicendum quod*. — Om. Pr.
(θ) *quia*. — Om. Pr.
(ι) *quia*. — Ad. Pr.

(α) *sic fient, quod*. — *fient, quia* Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *ipsa*. — *ipse* Pr.
(δ) *reservaret*. — *reservet* Pr.

idem corpus numero quod habuit; quia semper alia materia sibi adderetur, vel aliquid de antiqua sibi subtraheretur; nisi in casu raro contingente, scilicet ubi corpus cinerum esset similis et æqualis quantitatis et figuræ. Utrum autem illud quod dicit Durandus de rarefactione et condensatione, contradicat aliis dictis ejusdem, — non est curandum ad præsens. Item, cum dicit Petrus, quod in materia cinerum conversorum in aerem communicabitur forma antiqua residui aeris, et non generabitur nova, — non valet, et fundatur in quodam falso, quod quælibet forma substantialis sit tota in toto, et tota in qualibet parte, eadem numero secundum essentiam : hoc enim verum est de sola anima rationali. Item, quod dicit Philosophum sensisse, quod actus non (α) recipitur nisi in potentia disposita, etc., — parum valet : inter materiam enim et suam formam substantialem, secundum quod dat primam perfectionem et infimam, nihil est medium, ut supra dictum fuit. Item, cum dicit quod materia per sui essentiam est disposita ad omnem formam quam agens potest inducere, — falsum est uno modo; licet alio modo possit concedi, ut dictum fuit in solutione primi argumenti Aureoli contra secundam conclusionem diffuse.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad objecta Durandi contra quartam conclusionem, respondet Petrus de Palude (dist. 43, q. 4) : « Probabilius videtur quod omnes simul in ictu oculi in novissima tuba resurgent. Et ideo ad primum dicendum est quod illi qui reperientur vivi, morientur in raptu quia rapti (β), et parum in morte detenti, et prope illum raptum; quod autem prope est, nihil differre videtur, 2. *Physicorum* (t. c. 56). Et ad argumentum, dicendum quod mortui qui in Christo sunt, id est, in fide Christi formata mortui sunt, resurgent primi primitate dignitatis, quia in resurrectionem vitæ, respectu malorum, qui resurgent in resurrectionem judicii; unde dicit : *Mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi; deinde nos simul rapiemur,* etc. » — Hæc Petrus.

Nicolaus vero de Lyra, in sua *Postilla*, exponens illam auctoritatem Apostoli, sic dicit : « Ista prioritas et posterioritas non potest referri ad actum resurgendi, ita quod aliqui resurgant prius aliis prioritate temporis : nam omnes resurgent in eodem instanti, secundum quod dicitur, 1. *Corinth.* 15 (v. 51), *Omnes quidem resurgemus;* et subditur (v. 52), *In momento, in ictu oculi,* etc. Nec potest hic accipi prioritas dignitatis : quia Patres veteris testamenti in resurrectione non erunt digniores Apostolis, qui erunt assessores judicis, Matth. 19 (v. 28), *Sedebitis super sedes duodecim,* etc.; de quibus dicit hic Apostolus (1. *Thessal.* 4, v. 16), *Deinde nos,* etc. Propter quod, salvo meliori judicio, videtur mihi quod ista prioritas et posterioritas sit referenda ad quietem in Christo per bonam mortem, sic jungendo litteram : *Et mortui qui in Christo sunt,* id est (α), requiescunt, in ejus fide mortui, *primi,* respectu nostri qui adhuc vivimus, *resurgent* cum posteris; *deinde nos qui vivimus* (supple : quiescemus in Christo, in ejus fide moriendo), *et simul rapiemur cum illis,* jam resuscitati cum ipsis, *obviam Christo* venienti ad judicium *in aera,* etc. » — Hæc ille.

Nicolaus vero de Lyra (β), exponens illum locum, sic dicit : « Super hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod primitivi sancti, jam mortui, resurgent prius tempore quam ultimi, qui tunc invenientur vivi. Ad illud Apostoli, respondent quod resurrectio singulorum erit in momento, non tamen omnium simul. Alii dicunt quod primitivi sancti resurgent prius dignitate quam ultimi. Et ad objectum, dicunt quod Apostolus loquitur hic in persona eorum qui in fine vivi invenientur, non in persona sua; sed numquam aliquis sanctorum ultimorum dignior erit aliquo primitivorum. » — Hæc ille.

Ad argumentum contra quæstionem, respondet sanctus Thomas, dist. 43, q. 1, art. 3, q^la^ 3, in solutione quarti, dicens quod « congregatio cinerum, quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum; et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quæ competit angelis ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN RESURRECTIONE ANIMA RESUMAT IDEM CORPUS NUMERO QUOD PRIUS HABUIT

Circa quadragesimamquartam distinctionem, primo quæritur : Utrum in resurrectione anima resumat idem corpus numero, quod prius habuit

Et arguitur quod non. Quia corpus humanum per

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *rapti.* — *raptim* Pr.

(α) *id est.* — Om. Pr.
(β) Expositio textus S. Pauli immediate præcedens utique a Nicolao de Lyra datur; hæc vero secunda falso ei attribui videtur. In Postillis ejus non reperitur.

corruptionem (α) usque ad elementa resolvitur. Sed illæ partes elementorum, in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum corpore humano, quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus corpus reperietur, erit idem numero.

In oppositum arguitur. Quia, sicut dicit Damascenus (*de Fid. Ort.*), lib. 4 (cap. 27) : *Resurrectio est ejus quod cecidit secunda surrectio* (β). Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ad veritatem resurrectionis requiritur quod anima resumat idem corpus numero, quod prius habuit.

Hanc ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi, recitatis diversis erroribus, finaliter sic concludit : « Prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis præjudicant, quam Sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat : quia resurrectio est iterata surrectio; ejusdem autem est surgere et cadere; unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quæ post mortem vivit; et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio. » — Hæc ille.

Item (ibid., arg. Sed contra) : « Job 19 (v. 26), dicitur : *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Loquitur autem de visione post resurrectionem; quod patet ex hoc quod præcedit (v. 25): *In novissimo die de terra surrecturus sum.* Ergo idem numero corpus resurget. »

Secunda conclusio est quod ad identitatem resurgentis requiritur quod habeat eamdem materiam numero quam prius habuit.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra (dist. 44, q. 1), art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, qua quærit : Utrum oporteat (α) pulveres humani corporis ad eamdem partem corporis quæ in eis (β) dissoluta est, redire. Ubi sic dicit : « In hac quæstione debet considerari quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum est quod in homine possunt accipi diversæ partes totius dupliciter : uno modo, diversæ partes homogenei, sicut diversæ (γ) partes carnis, vel diversæ partes ossis; alio modo, diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei, scilicet os et caro (δ). Si ergo dicatur quod pars materiæ redibit ad aliam partem ejusdem speciei, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic, si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius. Et ita est etiam in exemplo quod ponitur in littera, quod statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam; sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam accidentalem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate non solum variatur situs partium, sed etiam identitas ipsarum : ita tamen, si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, auferetur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus (*Enchirid.*, cap. 89). Et sic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed, loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem reservabitur in resurrectione, præcipue quantum ad partes essentiales et organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, sicut sunt ungues et capilli. » — Hæc ille.

Simile dicit in solutione ad tertium primæ quæstiunculæ.

Tertia conclusio est quod, si anima Petri informaret corpus vel materiam corporis Pauli, non esset idem Petrus qui prius.

Hæc conclusio potest haberi ex dictis sancti Thomæ, undecimo *Quodlibeto*, q. 6, ubi sic dicit : « Ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde, quodcumque principiorum essentialium in ipso individuo varietur, necesse est identitatem numeralem ipsius individui variari. Cujuslibet autem rei essentialia

(α) *corruptionem.* — *incorruptionem* Pr.
(β) *surrectio.* — *resurrectio* Pr.

(α) *oporteat.* — *organizat* Pr.
(β) *eis.* — *eas* Pr.
(γ) a verbo *partes* usque ad *diversæ*, om. Pr.
(δ) *caro.* — *carnem* Pr.

sunt materia et forma. Unde, si accidentia varientur et mutentur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et hæc remaneant, quia (α) resurget eadem anima et idem corpus, dicendum est quod corpora hominum resurgent eadem numero. » — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles,* cap. 83, sic dicit : « Quod autem impossibile sit unam animam diversis corporibus uniri, sic patet. Animæ enim humanæ non differunt specie ad invicem, sed solo numero; alioquin et homines specie differrent (β). Differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet ergo diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi ; non autem ita quod ipsius animæ sit materia pars; ostensum est enim supra (cap. 50) quod substantia intellectualis nullam materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinationem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluritas animarum sumitur, eo modo quo supra dictum est. Si ergo sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas. Non ergo una pluribus unitur. — Adhuc : Ostensum est supra (cap. 57) animam uniri corpori sicut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas; cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriæ potentiæ correspondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet multiplex probatio conclusionis. Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones, potissime contra tertiam. Contra quam arguit Durandus (dist. 44, q. 1), dicens quod cuicumque materiæ anima uniatur in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum. Quod probatur

Primo sic, ex natura materiæ. Secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8), materia, secundum se, nec est quid, neque quantum, neque quale, nec aliud prædicamentorum; nec tamen est nihil, nec negatio, nec privatio; sed est tantum pura potentia, susceptiva formarum corporalium et privationum. Et ideo dicit beatus Augustinus, 12. *Confessionum* (cap. 3 et 6), quod materia nec est corpus, nec forma, nec aliquid de se formatum ; et sic est prope nihil ; et tamen non est nihil; sed est aliquid informe, receptivum omnium formarum. Et Commentator, *de Substantia orbis* (cap. 1), dicit quod materia substantiatur per posse. Ex quo patet quod ad intrinsecam naturam materiæ nulla actualitas omnino pertinet, sed pura potentialitas ad recipiendum quamcumque actualitatem in materia possibilem recipi. Ex hoc arguitur sic : Quando aliquid nullam diversitatem ex se, sed omnem (α) quam habet, vel habere potest, trahit ex alio, non solum effective, sed etiam formaliter, tale debet judicari idem vel diversum ex alio. Sed materia prima, in se et ex se nullam diversitatem habet ad aliam materiam ; sed omnem quam habet, vel habere potest, trahit ex alio (β), scilicet ex forma sibi indita, et ex dante formam, ex uno formaliter, et ex alio effective. Ergo materia debet judicari eadem vel diversa solum ex forma sibi indita. Exsistente ergo eadem forma, omnis materia sibi unita nunc et prius debet judicari eadem ; si autem hæc (γ), et compositum. Major de se manifesta est. Minor probatur ex natura materiæ, quæ est quod materia sit pura potentia, ut statim dictum est. Quia, ex quo materia est pura potentia, de se non habet aliquod *esse,* sed solum posse esse; sed totum suum *esse* est a forma; et, per consequens, identitas et diversitas, cum ab eodem habeat quodlibet *esse,* et esse unum in se, et diversum ab alio. Materia ergo, cum de se nullam habeat entitatem (δ), sed solum potentiam ad entitatem, ex se non habet aliquam diversitatem, sed solum potentiam ad diversitatem. Et hoc est quod dicit Commentator, super 2. *Metaphysicæ,* quod in fundamento naturæ nihil est distinctum. Vocat autem fundamentum naturæ materiam primam. Et sic (ε) patet minor. Sequitur ergo conclusio.

Secundo sic. Nisi tota unitas materiæ et compositi esset a forma, tunc animal quod nutritur, post conversionem alimenti non esset simpliciter idem quod prius, etiam (ζ) quoad essentiam. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet per Damascenum (*de Fid. Orth.*), lib. 4, cap. 13, ubi dicit quod panis et vinum et aqua in corpus et sanguinem comedentis transmutantur, nec tamen fit aliud corpus quam primo. Et idem videtur sentire Aristoteles (η), primo de *generatione.* Est etiam ad hoc ratio : quia, si animal

(α) *quia.* — *sequitur quod* Pr.
(β) *differrent.* — *differunt* Pr.

(α) *omnem.* — *oportet quod* Pr.
(β) a verbis *non solum effective* usque ad *ex alio* om. Pr.
(γ) *hæc.* — *hoc* Pr.
(δ) *entitatem.* — *identitatem* Pr.
(ε) *sic.* — Om. Pr.
(ζ) *etiam.* — *et* Pr.
(η) *Aristoteles.* — *arguens* Pr.

esset aliud essentialiter post nutrimentum quam ante, aut esset aliud secundum se (α) totum, aut secundum partem solum. Non secundum se totum, ut de se patet : tunc enim in omni nutritione esset nova generatio; quod est falsum. Nec secundum partem : quia, aut secundum formam, aut secundum materiam. Non secundum formam : quia, ut dicitur in 1. *de Generatione* (t. c. 39 et seq.), in hoc differt nutritio a generatione, quod in nutritione non accipit materia novam formam quæ prius non fuit, sed fit solum sub forma quæ prius exstitit; in generatione autem accipit materia novam formam, quæ omnino non fuit. Nec secundum materiam : quia, aut secundum totum, aut secundum partem. Non secundum totum : quia materia animalis præexsistens non simul tota abjicitur, et alia totaliter nova inducitur, ut de se patet. Nec secundum partem : quia materia non habet de se partem et partem in essentia sua, circumscripta partialitate quantitativa, de qua non loquimur; ergo idem animal penitus quoad substantiam in toto et in parte est ante nutritionem, et post. Et sic patet falsitas consequentis. Probatio consequentiæ : quia per nutritionem forma animalis fit de novo in materia alimenti, quæ, si de se haberet aliquam unitatem præter illam quam habet a forma, tunc materia post nutritionem differret a materia ante nutritionem, sicut differt totum a parte, et, per consequens, esset aliud animal, saltem in parte. Patet ergo quod materia de se nullam habet identitatem aut diversitatem, nisi quam habet a forma; et sic, manente eadem forma, erit eadem materia, undecumque veniat; et, per consequens, idem compositum.

Tertio (β) arguit. Quia rationes partis oppositæ non procedunt. Arguunt enim sic quidam, dicentes quod, si anima Petri uniretur materiæ, non quam hic habuit, sed illi quam Paulus habuit, non esset homo idem numero simpliciter. Quia, variato uno de illis quæ sunt de necessitate ad unitatem compositi, variatur compositum. Sed sic est hic. Ergo, etc. Major ab omnibus conceditur. Probatio minoris, quoad illam partem, quod scilicet unitas compositi dependet non solum ex forma, sed ex forma simul et materia : Quia ab illo habet aliquid unitatem, a quo entitatem. Sed compositum habet entitatem essentialem non solum a forma, sed a forma et materia simul; alias tota entitas et essentia hominis esset in anima separata. Ergo et unitatem essentialem. — Item, probatio quod materia non sit una, unitate suæ essentiæ, quæ est potentia, a forma : Quia unum convertitur cum ente; unde, sicut in materia est triplex entitas, sic et triplex unitas. Est enim in materia primo (γ) potentia quædam, a solo Deo effective, et a nullo alio, quomodocumque; secundo, participat a forma *esse* actuale; tertio a quantitate *esse* extensum. Primo debetur unitas substantialis potentialis; secundo unitas substantialis actualis; tertio unitas accidentalis, quæ est principium numeri. Modo ista ultima numeratur numero quantitatis, cujus est effectus formalis : ita quod illi qui dicunt quod in augmento tota quantitas præexsistens corrumpitur, et nova generatur, non possunt salvare quod sit idem quantum puer et senex, licet sit idem homo; et similiter, si in corpore Christi vivo et mortuo resuscitato non esset eadem quantitas numero, non esset idem quantum numero. Sed, quoad secundum, est unitas actualis substantialis a forma substantiali; unde ista est tota a forma substantiali et sola, sicut prima a forma accidentali. Tertia est unitas potentialis, quam habet a se, non ab alio, formaliter, sicut nec entitatem : verbi gratia, in generato et corrupto est una materia numero numerositate essentiali potentiali, non actuali, nec accidentali.

Hanc rationem alii deducunt aliter, dicentes sic : Ab eodem habet aliquid entitatem et unitatem (α) in se, et distinctionem ab alio. Sed materia habet entitatem essentialem non a forma, nec per formam, licet non sine forma. Ergo habet unitatem in se, et distinctionem ab alio, non a forma, nec per formam. Non ergo habet materia totam unitatem et distinctionem a forma, sicut supponunt priores rationes. Probatur minor tripliciter. Primo : quia materia est ingenerabilis et incorruptibilis, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 82); sed nulla entitas quæ sit in materia per formam, vel a forma, est ingenerabilis et incorruptibilis, cum per generationem acquiratur, et per corruptionem amittatur; ergo, etc. Item, secundo : realis compositio est ad minus duorum realiter differentium; sed materia et forma faciunt compositionem essentialem, vel realem; ergo sunt duo realiter distincta; quod non esset, nisi materia secundum se haberet aliquam realem unitatem præter illam quam habet a forma. Item, tertio : subjectum manet idem sub utroque termino transmutationis; sed materia est subjectum transmutationis quæ est a forma in formam; ergo eadem est materia sub diversis formis; quod non posset esse, si materia haberet totam unitatem suam a forma.

Sed quod istæ rationes non concludant, patet. Quia, cum materia de se sit in pura potentia ad *esse*, ex tali entitate competit ei duplex distinctio : una, qua distinguitur a puro non ente, per hoc quod ipsa est aliquo modo ens; alia, qua distinguitur ab actu, per hoc quod ipsa est potentia. Et de hac duplici distinctione procedit ratio quæ probat quod materia habet aliquam entitatem et unitatem

(α) *se.* — Om. Pr.
(β) Hoc argumentum Auctor refert prout reperitur apud Petrum de Palude, dist. 44, q. 1.
(γ) *primo.* — *prima* Pr.

(α) *entitatem et unitatem.* — *unitatem et entitatem* Pr.

in se, per quam est ingenerata, et incorruptibilis, et alia a forma realiter, et subjectum transmutationis quæ est a forma in formam. Et ad hoc sufficit entitas potentialis solum, et unitas proportionabiliter ei correspondens. Sed de hac non loquimur; sed solum quærimus de distinctione materiæ a materia, et ejus unitate. Talem autem distinctionem impossibile est invenire in materia secundum se : cum omnis materia sit pura potentia tantum, et per hoc una non potest distingui ab alia secundum communem rationem potentiæ, cum in hac conveniant; nec secundum numeralem distinctionem potentiæ a potentia, quia numerus eorum quæ sunt unius rationis, supponit actualitatem eorum, seu entitatem actualem eorum, qua numerantur, si sunt actu plura; si autem solum possunt esse, et nondum sunt, possunt quidem plura esse secundum numerum, sed nondum sunt. Cum ergo materia non habeat aliquam entitatem actualem secundum se, sed omnem quam habet, habeat per formam et a forma, consequens est quod secundum se non potest habere aliquem numerum, quo distinguatur actu ab alia materia.

Si autem aliquis diceret quod tota distinctio numeralis est quidem per formam vel a forma, sed solum quantum ad fieri, non autem quantum ad conservari, ac per hoc materia quæ est facta per formam diversa numero a quacumque alia materia, semper remanet alia, nec recipit aliam unitatem numeralem sub quacumque forma fiat de novo, sed semper retinet præexsistentem, et sic non oportet quod materia quæ fit sub alia forma, sit eadem numero cum omni materia quæ prius fuit sub eadem; — dicendum quod non valet. Quia, licet in causis efficientibus aliquid possit esse causa in fieri, et non in conservari, non tamen in causis formalibus; nihil enim potest esse album sine albedine. Cum ergo forma sit causa entitatis et unitatis materiæ, per quam una distinguitur ab alia, non efficiens, sed formalis, impossibile est talem distinctionem fieri vel conservari sine forma. Patet ergo quod, remanente eadem forma secundum numerum, quæcumque materia adveniat, et undecumque, est idem homo secundum numerum, propter hoc quod tota unitas actualis cujuscumque rei est a forma.

Quarto arguit. Quia, secundum hanc viam, evaduntur multæ difficultates quæ sunt circa materiam resurrectionis : sicut est illa de costa Adæ, de qua formatum est corpus mulieris, ut dicitur, *Genes.* 2 (v. 21 et 22); et ita illa qua quæritur : si aliquis homo nutriatur (α) ex carnibus alterius hominis, et de superfluo alimenti generetur alius homo, in quo illorum talia resurgent? Secundum enim ea quæ dicta sunt prius, non differt (β) quantum ad unitatem numeralem resurgentis, in quo talis materia resurgat; cum ipsa de se nullam habeat unitatem aut pluralitatem, sed omnia ista competunt ei per formam, quæ si est eadem, totum compositum erit idem. — Hæc Durandus.

(α) *nutriatur.* — *nutritur* Pr.
(β) *differt.* — *differunt* Pr.

II. Argumenta Johannis de Neapoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Johannes de Neapoli, secundo *Quodlibeto*, q. 6, ubi sic dicit : Si anima Petri uniretur materiæ Pauli, vel lapidis, esset idem Petrus numero qui fuit. Quod potest sic probari : Exsistente eadem forma numero, et eadem materia, est idem compositum numero. Sed sic est in proposito. Ergo, etc. Major patet de se : quia, sicut entitas realis compositi dependet intrinsece et essentialiter ex sola entitate materiæ et formæ, sic et unitas numeralis ex unitate numerali. Minor etiam, quantum ad unam partem, supponitur, scilicet quod sit eadem forma. Sed quantum ad aliam, declaratur. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod duplex unitas attribuitur materiæ. Una (α) intrinseca et essentialis; et illa (β) est potentia quædam, de genere substantiæ; et, quantum ad talem unitatem, dicitur esse una materia omnium generabilium et corruptibilium, seu invicem transmutabilium, ut patet in 1. *de Generatione.* Et alia est superveniens, scilicet unitas actualis. Et hæc est etiam duplex : quia quædam est substantialis, quam scilicet habet a forma substantiali, ratione cujus dicitur esse una materia in uno composito; et quædam est actualis accidentalis, quam habet a quantitate dimensiva, secundum quam dicitur esse una materia generati et corrupti, quia formæ earum succedunt sibi in eadem parte materiæ, materia autem partialitatem habet a quantitate dimensiva. Sed constat quod, si anima Petri uniretur materiæ lapidis, vel Pauli, esset eadem materia quæ prius exsistit sub forma Petri (γ), primo modo identitatis, et secundo. Ad unitatem autem numeralem compositi istæ duæ unitates materiæ sufficiunt; nec requiritur tertia. Quod probatur dupliciter. Primo, quia plures partes materiæ quantitativæ distinctæ possunt concurrere et de facto concurrunt ad unum numero : ut patet de diversis partibus materiæ elementorum concurrentibus ad generationem mixti, quod est unum numero; et de materia cibi et cibati, quæ, post nutritionem, sunt in nutrito, quod est unum numero. Secundo : quia, si aliqua mulier de carnibus humanis nutriretur, sic quod materia fœtus fuisset sub forma substantiali alterius hominis, et tandem proles continue de humanis carnibus vesceretur, constat quod in resurrectione finali materia talis prolis esset sub formis illorum hominum quo-

(α) *Una.* — *scilicet* Pr.
(β) *et illa.* — *sed prima* Pr.
(γ) *cum præexsistente.* — Ad. Pr.

rum carnibus talis proles nutrita fuisset, et mater ejus pasta; et, per consequens, sub forma talis prolis esset alia materia isto modo ab ea quæ prius fuit sub eadem forma; et tamen talis esset idem homo in numero qui prius fuit, propter unitatem numeralem formæ substantialis, et propter unitatem materiæ numeralem primam et secundam de tribus prædictis, quamvis deesset tertia. Ergo prædictæ duæ sufficiunt ad unitatem numeralem compositi; nec requiritur tertia. Per quod etiam patet conclusio principalis, quod, si anima alicujus hominis desineret esse in tota sua materia, et de novo uniretur toti alicui alteri materiæ, esset idem homo numero qui fuit.

Secundo principaliter. Quia hanc secundam conclusionem, cum prædicta secunda ratione, expresse ponit Augustinus, 22. *de Civitate Dei*, cap. 20, ubi agens de resurrectione finali, quærit de illis qui vescuntur carnibus humanis, sub qua forma resurgent; et respondet quod sub forma illorum quorum fuerunt illæ carnes, et materiam in tali homine Deus aliunde supplebit, et nihilominus erit idem homo numero qui fuit. Unde dicit sic : *Quæritur, cum caro hominis mortui etiam sit viventis caro, cui potius eorum in resurrectione reddatur? utpote quispiam confectus fame, atque compulsus, vescatur cadaveribus hominum.* Et subdit responsionem, paucis interpositis : *Reddetur caro illi homini, cujus caro humana primitus esse cœpit. Sua vero illi* (α) *quem fames exinanivit, ab eo qui potest etiam exhalata revocare, reddetur.* Et subdit (quod est ad propositum) : *Quamvis etsi omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis naturæ latebris remansisset, unde vellet, eam repararet Omnipotens.*

Tertio. Quia hæc videtur esse sententia Johannis Baptistæ, Matth. 3 (v. 9) : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Ex quo videtur quod animæ filiorum Abrahæ, qui jam mortui erant, possent uniri materiæ lapidis; et essent nihilominus iidem filii Abrahæ, qui fuerant. Unde dicit Thomas, super Matthæum, prædicta verba exponens : « In quo Dei indicat potentiam, ut qui de nihilo cuncta fecerat, possit et saxis de durissimis populum procreare. Prima enim sunt rudimenta fidei, credere Deum posse quidquid velit (β). » — Hæc Johannes.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *vero illi.* — *illi vero* Pr.

(β) Hæc non reperiuntur in Commento S. Thomæ in Matthæum, bene vero in Catena aurea. Prima verba, *In quo Dei*, etc., desumuntur ex Hieronymo (sup. Matth.); ultima vero, *Prima enim sunt*, etc., ex Glossa afferuntur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Durandi, dicitur primo, quod utique verum est quod materia prima, in sui pura essentia considerata, non includit intrinsece actualitatem alicujus decem prædicamentorum, sed potentiam substantialem, et essentiam potentialem ad recipiendum quamlibet talem, secundum tamen certum ordinem. — Dicitur secundo, quod materia prima, priusquam sit subjecta diversis formis, et considerata pro illo priori ut præcedit unionem sui ad formam, nullam habet partitionem, nec distinctionem actualem in se; nec una materia, aut pars materiæ ad aliam. Habet tamen ordinem ad diversas formas quibus potest subjici, et consequenter potentiam ad actualem distinctionem, et ad sui participationem, secundum numerum; ita quod, secundum diversas sui partes, subjiciatur diversis formis unius rationis, et diversarum rationum. — Dicitur tertio, quod diversæ partes materiæ, postquam fuerunt sub diversis formis unius vel diversarum rationum, perpetuo retinent aliquem ordinem, vel inclinationem, vel proportionem, aut respectum, vel aliquam habitudinem ad formas sub quibus fuerunt, quem vel quam non habent ad formas quibus numquam informatæ fuerunt : sicut materia quæ fuit sub forma Adæ, habet aliquem respectum ad animam Adæ, quem non habet ad animam Christi, vel alterius, cujus numquam fuit pars. — Dicitur quarto, quod, licet una pars materiæ non habeat actualem distinctionem ab alia parte materiæ, nec actualem unitatem aut identitatem substantialem aut accidentalem ad seipsam, vel ad aliam, effective aut formaliter ex seipsa, sed ex efficiente et ex forma substantiali aut accidentali, tamen talis distinctio et unitas materiæ ad materiam non solum dependet ex efficiente effective, et a forma formaliter, verum etiam subjective et fundamentaliter ex ipsa materia, sicut cæteræ relationes dependent ex fundamento et subjecto et termino. Et ideo ad identitatem talis respectus non sufficit unitas (α) formæ, nisi cum hoc sit unitas subjecti et materiæ. Non ergo sequitur quod, stante unitate formæ substantialis, omnis materia sibi subjecta sit eadem, nec quod omnes materiæ unitæ animæ Petri simul vel successive sint eadem materia. — Dicitur quinto, quod illa prima ratio

(α) *unitas.* — *veritas* Pr.

seipsam destruit. Quia, si ex identitate formæ sequitur identitas materiæ, ergo, per oppositum, ex diversitate formarum sequitur diversitas materierum eis subjectarum. Cum ergo materia primo subjecta animæ Petri, et materia secundo subjecta eidem, maneant sub distinctis formis substantialibus et accidentalibus (quia materia quæ desiit esse sub anima Petri, non est annihilata, sed informatur aliqua alia forma substantiali distincta ab anima Petri), ergo illæ materiæ sunt actualiter distinctæ; et, ex alia parte, secundum te, sunt actualiter indistinctæ; ergo simul sunt actualiter distinctæ et indistinctæ; quod est contradictio.

De prædictis Petrus de Palude (dist. 44, q. 1) sic dicit : « Potest dici quod materia quæ est sub una forma, distinguitur essentialiter ab illa quæ est sub alia. Ex quo autem semel distincta est, per quascumque formas transeat, distincta remanet (α), si redeat ad eamdem formam. Unde, si anima Petri uniatur materiæ Pauli, quæ remansit in ossibus vel reliquiis Pauli, propter unitatem formæ, bene materia quæ nunc est Petri, habet eamdem actualitatem numero quam materia olim Petri habuit. Sed, loquendo de essentia materiæ in se, non est idipsum quod illa est, nec quod illa fuit. Quia materia quæ fuit Petri, secundum entitatem suam potentialem, aut corrupta est, aut remansit. Non potest dici quod sit corrupta : quia est incorruptibilis; et præterea, si esset corrupta, materia succedens non esset illa, quia ens non est non ens. Si autem non est corrupta, sed sub forma ossis vel reliquiarum ejus, non potest dici quod materia succedens sit idipsum quod materia præcedens, cum distinguantur formis; nec quod sit aliquid quod illa fuit, quia ipsa est id ipsum quod fuit, quia numquam corrupta fuit. Propter quod restat quod ista materia est materia Petri. Illa autem non est materia Petri, sed fuit; quia non informatur nunc anima Petri, sed prius. Propter quod Petrus non est ille qui fuit; quia non habet partem essentialem quam prius habuit, sed habet aliquam quam numquam habuit. — Si quis ergo velit sustinere communem opinionem, potest dicere ad primam rationem Durandi, quod materia habet diversitatem a forma, modo quo dictum est. Quia sicut quantitas, si migraret de subjecto in subjectum, daret idem *esse* quantum diversis, quæ tamen haberent diversa *esse* substantialia; econtra autem, si unum subjectum transiret de quantitate in quantitatem, haberet diversa *esse* quanta, et unum *esse* substantiale, quod convertitur cum ente. Sed quæ simul habent unam quantitatem, sunt una substantia perfecta; quæ simul duas, diversæ. Sic est de materia respectu formæ : quia, transiens de forma in formam, retinet unitatem essentialem potentialem, recipiens diversas actuales. Unde sunt duæ unitates in composito, quamvis non sit nisi una forma. Et hoc est signum quod hanc unitatem non habet materia a composito, alias non esset nisi una unitas materiæ et formæ, sicut unitas numeralis in uno quanto non est nisi una omnium una quantitate affectorum (α). — Ulterius, si forma migraret de materia in materiam, daret idem *esse* accidentale materiebus habentibus diversam essentiam. Sed quando actu duæ formæ informant materiam, faciunt (β) ipsam distinctam; et quando una forma multas materias, facit omnes unam actu. — Quod autem materia non sit *quid*, vel *quale* (γ), vel *quantum*, etc., — verum est actu. Sed potentia, sic est *quid*, quod non est aliud : quia est in genere substantiæ; et inde est quod primo actuatur per *quid*, et non per *quale* vel *quantum*, etc. » — Hæc Petrus, et bene.

Ad secundum dicit Petrus (ibid.), quod « nutritum mutatur substantialiter : quia nutritio est mutatio substantialis, non accidentalis; unde alimentum nutrit inquantum *quid;* quia ex non substantiis non fit substantia, nec ex non quantis quantum. Ergo, cum nutritio sit propter restaurationem deperditi, substantia deperditur, et restauratur : non autem tota, nec pars quæ est forma, nec pars quæ est materia; sed pars partis. Aliter tamen deperditur, et aliter restauratur. Nam, cum ex resolutione nutriti contingat animalia generari (quod non est sine materia), potest dici quod illa materia quæ per deperditionem et consumptionem humidi a calido consumitur, est alia materia actualiter ab illa quæ remanet; quia distinguitur per formam ejus quod generatur inde. Materia vero quæ additur, cum sit sub eadem forma, non distinguitur ab illa cui additur. Et sic in additione fit mutatio secundum partem essentialem materialem, non actualem, sed potentialem; quia, facta additione, est potentia facta in toto ad majorem quantitatem per augmentum, quæ prius non erat. Quando autem dicitur quod, si materia haberet de se unitatem, retineret eam ; — dicendum quod materia unitatem essentialem habet de se, et a se. Sed omnis distinctio est per actum. Unde non distinguitur una materia ab alia, nisi quando est sub alia forma. Propter quod illa quæ additur sub eadem forma, nullo modo distinguitur; sed illa quæ separatur, distinguitur, quia fit sub alia forma, sive separetur quanta (quod magis videtur), sive non quanta, per hoc quod est sub quantitate, quando actio primo eam attingit ». — Hæc Petrus, et concorditer dictis sancti Thomæ.

(α) *remanet.* — *remaneat* Pr.

(α) *nisi una unitas materiæ et formæ, sicut unitas numeralis in uno quanto non est nisi una omnium una quantitate affectorum.* — *sicut unitas numeralis in una quanto unitas secundum formam non est nisi una omnium una quantitate affectorum* Pr.

(β) *faciunt.* — *faciant* Pr.

(γ) *quale.* — *quare* Pr.

Unde sanctus Thomas sententialiter solvit illud argumentum in multis locis. Nam, 1 p., q. 119, art. 1, arguit sic, quinto loco : « Si alimentum in veritatem (α) humanæ naturæ transiret, nihil est in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo materialiter fuit in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo per totam vitam, cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem (β) humanæ naturæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut Philosophus dicit in 1. *de Generatione* (t. c. 39), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, dicitur ignis generari; quando autem convertitur in ignem præexsistentem, dicitur ignis nutriri. Unde, si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps, quousque omnino prima ligna consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper illud quod additur, transit in præexsistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur (γ). » — Hæc ille.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 1, in solutione quarti argumenti, dicens : « Cum illud quod advenit ex alimento aggeneratum (δ), sit permixtum ei quod prius erat, et simpliciter unum effectum ex ambobus sit (ε), semper fit deperditio in utroque proportionabiliter. Unde oportet quod de utroque remaneat proportionabiliter. Et ideo numquam contingit quod (ζ) totum illud quod prius erat, abscedat, ita quod nihil prioris materiæ remaneat; sed semper manet aliquid; et illud quod advenit, est unum cum eo quod præerat, effectum. Et ideo eadem materia et idem individuum manet per totam vitam. Sicut patet etiam in igne, qui nutritur lignis : semper enim manet idem numero ignis, quamvis quibusdam lignis appositis alia consumantur; quia illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod præerat. Et magis esset simile, si fieret commixtio secundum totum, sicut est in nutrimento. Secus autem esset, si ex materia adveniente generaretur ignis vel caro seorsum : tunc enim, propter omnimodam diversitatem materiæ, esset diversitas secundum numerum. » — Hæc ille.

(α) *veritatem.* — *virtutem* Pr.
(β) *veritatem.* — *virtutem* Pr.
(γ) *consumitur.* — *consumetur* Pr.
(δ) *aggeneratum.* — *ad generatum* Pr.
(ε) *sit.* — *fit* Pr.
(ζ) *quod.* — *secundum* Pr.

Simile dicit, octavo *Quodlibeto*, art. 5, in solutione secundi. « Veritas, inquit, humanæ naturæ, et cujuslibet alterius rei, est a specie. Et ideo, cum illud quod est in homine maneat secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam, nihilominus veritas humanæ naturæ dicitur. Nec desinit homo idem esse numero, propter mutationem quæ est secundum materiam; quia non tota materia simul a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat (hoc enim esset generatio et corruptio; sicut si totus unus ignis extingueretur, et alius totus accenderetur); sed aliqua pars materiæ consumitur, et aliqua in locum ejus subrogatur, quæ efficitur una materia cum præcedenti vel præexsistenti, per hoc quod ei adjungitur ad suscipiendum eamdem formam humani (α) corporis; sicut si unum lignum ignis consumat (β), et aliud loco ejus apponatur, erit idem ignis numero. » — Hæc ille.

Ex quibus patet, primo, quod nullo modo est simile de alietate materiæ quæ advenit nutrito, et de alietate materiæ quæ adveniret animæ Petri in casu nostro : nam, in primo casu, semper remanet una materia secundum numerum, aliquali unitate et identitate, non autem in secundo casu; et ideo in secundo casu non esset idem individuum numero sicut in primo. Si autem quæratur utrum in primo casu sit unum et idem individuum numero simpliciter, — dicendum, mihi videtur, quod est idem simpliciter quoad formam; non autem est idem omnino simpliciter quantum ad materiam; potissime, cum Philosophus dicat, 1. *de Generatione* (t. c. 33 et seq.) quod nutriti quælibet pars manet eadem secundum speciem, non autem manet eadem secundum materiam. Quis enim nesciat quod materia animalis nutrimento utentis, per calorem naturalem aliquid deperdentis, et per virtutem nutritivam aliquid restaurantis, non habet tantam unitatem vel identitatem a principio usque ad finem, quantam habet materia corporum cœlestium, nec quantam habebit materia corporum glorificatorum? Et ideo non oportet quærere tantam unitatem aut identitatem secundum numerum in generabilibus et corruptibilibus, in quibus est continua deperditio et acquisitio materiæ, quanta est in corporibus cœlestibus aut in substantiis separatis.

Ad tertium dicitur primo, quod rationes oppositæ partis sunt probabiliores. Variato enim aliquo principiorum essentialium speciei vel individui intrinsecorum, necesse est speciem vel individuum intrinsece variari, nec esse omnino idem quod prius. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 119, art. 1, sic dicit : « Secundum Philosophum, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4), *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo perti-

(α) *humani.* — *humanam* Pr.
(β) *consumat.* — *consumatur* Pr.

net ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura potest considerari dupliciter : uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem ergo naturæ alicujus in communi consideratæ, pertinet forma et materia in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ, pertinet materia individualis signata (α), et forma per hujusmodi materiam individuata. Sicut de veritate naturæ humanæ in communi, est anima et corpus; sed de veritate naturæ humanæ in Petro, vel Martino, est hæc anima et hoc corpus. » — Hæc ille.

Dicitur secundo quod improbatio illarum rationum non sufficit, quia fundatur in hac falsa consequentia, scilicet : distinctio actualis numeralis unius materiæ ab alia materia non est sine forma, sed per formam; ergo ex unitate formæ sequitur unitas materiæ. Ista autem consequentia nullius est valoris. Tum quia unitas actualis materiæ ad materiam, licet quoad actualitatem sit a (β) forma, et in genere causæ formalis, tamen talis unitas, quoad suum materiale, et in genere causæ materialis, est ab ipsa materia; et ideo sola unitas formæ non infert unitatem materiæ ad materiam, nisi simul cum hoc *esse* hujus sit illius. Tum quia, etsi omnes materiæ quæ simul actuantur eadem forma substantiali, constituant unam materiam numero ex illis resultantem, non tamen oportet quod illa quæ noviter advenit, sit idipsum quod illa quæ præfuit, nec quod materia digiti sit materia pedis. Tum quia, si instantes materiæ successive fuerunt sub eadem forma, et postea sunt sub diversis formis substantialibus, improbabile est dicere quod illa quæ ultimo est sub anima rationali, sit una et eadem secundum numerum cum aliis tribus quæ sunt sub aliis formis, cum distinctio formarum necessario arguat distinctionem materiarum eis subjectarum. Et propter multa alia prædicta consequentia non valet. Unde ad distinctionem materiarum sufficit distinctio formarum quibus simul actualiter informantur; sed ad actualem unitatem materiarum non sufficit unitas formæ substantialis, qua illæ materiæ successive informatæ fuerunt. Conceditur tamen quod, sicut materiæ simul subjectæ distinctis formis sunt (γ) actualiter distinctæ, ita materiæ simul subjectæ eidem formæ sunt una materia, vel constituunt unam materiam.

Ad quartum dicitur quod illæ difficultates, licet evaderentur per illam viam, non tamen sine multo inconvenienti; et, dum evaderent unam, inciderent in multas alias difficiliores. Opinio autem communis sancti Thomæ evadit illas difficultates sine quocumque inconvenienti, ut diffuse patet per ipsum, dist. 44, q. 1, art. 2, in solutione quartæ quæstiunculæ. Et ad hoc forte aliquid inferius dicetur.

II. Ad argumenta Johannis de Neapoli. — Ad argumenta Johannis de Neapoli contra eamdem conclusionem, patet responsio per prædicta. Sed, ex abundanti, dicitur ad **primum**, negando minorem principalem. Quia, in illo casu, non esset eadem materia secundum numerum sub forma Petri, quæ prius erat sub eadem. Nec valet probatio ejus. Quia, in illo casu, materia secundo adveniens non haberet aliquam trium unitatum quas arguens ponit, in ordine ad materiam quæ præfuit sub forma Petri. Non quidem primam. Quia, licet omnium generabilium et corruptibilium sit una materia unitate essentiali potentiali secundum rationem, non tamen secundum numerum. Aliud est enim loqui de materia prima absolute, aliud de materia prima hujus individui; secundum quod ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 30, q. 2, art. 1 (α), contra quosdam dicentes quod materia æqualiter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas, et quod quantumcumque parum sit de materia prima in quovis parvo corpore, potest recipere quantamlibet quantitatem, adeo quod ex grano milii posset fieri totus mundus, etc. Contra istos, inquam, inter alia, sic dicit : « Quando loquimur de materia exsistente in hac re, jam dimittimus considerationem materiæ absolute. Non enim potest accipi illud materiæ quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiæ quæ est in alia re. Divisio autem non accidit materiæ, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis : quia, remota quantitate, ut 1. *Physicorum* (t. c. 15) dicitur, substantia erit indivisibilis. Unde consideratio materiæ hujus rei est consideratio materiæ non absolute, sed materiæ sub dimensione exsistentis. Unde non oportet ut quod convenit materiæ inquantum est absoluta et prima, conveniat materiæ exsistenti in hac re, prout accipitur in hac re exsistens : quia ex hoc receditur a consideratione primæ materiæ. Unde materia quæ est in hac re exsistens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum *quid*, quantum potest per rarefactionem consequi, etc. » — Hæc ille.

Dicitur secundo (β), quod, in illo casu, materia secundo adveniens formæ Petri non haberet secundam unitatem cum materia quæ primo subfuit eidem formæ, scilicet unitatem substantialem actualem : quia talis unitas non solum dependet a forma, immo a materia, ut sæpe dictum est; et ideo,

(α) *individualis signata.* — *individuans significata* Pr.
(β) *a.* — Om. Pr.
(γ) *sunt.* — *sive* Pr.

(α) *ubi.* — Ad. Pr.
(β) *secundo.* — *quarto* Pr.

variata materia, variatur talis unitas. Impossibile namque est illas materias esse idem vel unum essentialiter actualiter, quæ sunt actu sub distinctis formis, et de quibus verificantur innumerabilia contradictoria. Sic autem est de materia primo subjecta formæ Petri, et de materia secundo adveniente, ut de se patet.

Ad secundum pricipaliter dicitur quod Augustinus non est illius opinionis quod possit esse idem homo secundum numerum, habens successive duas materias totaliter ab invicem distinctas, et in nullo communicantes; nec quod materia quæ est sub una forma, sit eadem numero unitate essentiali, substantiali aut accidentali, potentiali vel actuali, cum materia quæ est sub alia forma; nec quod duo homines simul habeant eamdem materiam; sicut habet dicere iste qui arguit. Sed vult quod idem homo secundum numerum potest habere duas materias successive secundum aliquam sui partem distinctas. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.* (α), dist. 44, q. 1, art. 2, q^{la} 4, ubi, tertio loco, arguit sic : « Non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuerit (β) de veritate naturæ humanæ in diversis hominibus : sicut si aliquis carnibus humanis vescatur (γ), quæ in substantiam ejus transeant (δ). Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso. — (Arg. 4) Si dicatur quod non quidquid est in carnibus comestis, est de veritate humanæ naturæ; et ita aliquid eorum poterit resurgere in primo, et aliquid in secundo; — Contra : De veritate humanæ naturæ maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed, si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generaret, oportet quod illud quod filius a parentibus trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut probat Philosophus in libro *de Animalibus* (1. *de Gener. animal.*, cap. 18). Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in isto puero, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit. — (Arg. 5). Si dicatur quod illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non exsistens; — Contra. Ponatur quod aliquis cibetur solis embryis, in quibus nihil esse videtur quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis, a parentibus trahitur. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis, qui etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt, sit (α) etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit resurgere in quolibet quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, secundum primam opinionem, facile est ad hoc respondere : quia carnes comestæ, secundum illam opinionem, numquam sunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed, secundum secundam opinionem et tertiam, unusquisque in illo resurget, in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei. Et, si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit; quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo, si in carnibus comestis (β) fuit aliqua superfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo; alias illud quod pertinebat ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurget in eo, et non in secundo; sed in secundo, loco ejus, sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est, vel, si nullo cibo umquam pastus fuisset nisi (γ) carnibus humanis, divina virtus aliunde suppleret, quantum indigetur ad perfectionem quantitatis, sicut supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc præjudicatur identitati in numero, sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt. — Ad quartum, dicendum quod, secundum primam opinionem, facile est solvere : quia (δ) ponit quod semen non est ex superfluo alimenti; unde carnes comestæ non transeunt in semen ex quo puer generatur. Sed, secundum alias duas opiniones, dicendum est quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis (ε), convertatur in semen; quia post multam depurationem (ζ) cibi pervenitur (η) ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, magis pertinet ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine generatur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo, secundum rationem prius datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur, et residuum naturæ resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est

(α) 4. *Sentent.* — Om. Pr.
(β) *fuerit.* — *fuit* Pr.
(γ) *vescatur.* — *vescetur* Pr.
(δ) *transeant.* — *transeunt* Pr.

(α) *sit.* — *sic* Pr.
(β) *comestis.* — *comesti* Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.
(ε) *comestis.* — *comesti* Pr.
(ζ) *depurationem.* — *defectionem* Pr.
(η) *pervenitur.* — *perveniatur* Pr.

generatum. — Ad quintum, dicendum quod embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu puero multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutriti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo, si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erat in substantia seminis, resurget in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminis in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurget in primo, et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod resurget in primo; utrique divina potentia supplente quod deest. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in nullo casu anima resurgentis unietur materiæ totaliter novæ, quin in corpore sumpto aliquid præcedentis materiæ remaneat. Illud autem quod divina virtute supplebitur, faciet unum cum priori materia; et sic erit idem corpus quod prius, aliquali unitate, etsi non omnimoda.

Ad tertium dicitur quod, in illo dicto Johannis Baptistæ, ly *suscitare* non sumitur pro resuscitare eo modo quo loquimur, scilicet de resurrectione mortuorum, sed pro creare vel generare : ut sit sensus, quod Deus potest ex lapidibus creare novum populum, qui pertineat ad filios Abrahæ spirituales; vel etiam carnales, puta si lapides converteret in panes, ex quibus comestis a Judæis generaretur semen, quo Judæus gigneret (α) filios; tunc enim ad litteram ex lapidibus generarentur novi filii Abrahæ. Non autem loquitur de resuscitatione filiorum Abrahæ præmortuorum. Ideo argumentum non est ad propositum. Quod etiam (ϐ) patet per expositionem Hieronymi in arguendo adductam, in qua dicitur quod qui de nihilo cuncta fecerat, posset de saxis durissimis (γ) populum procreare. Unde arguens videtur paralogizare (δ) sophismate æquivocationis.

Ad argumentum contra quæstionem (ε), respondet sanctus Thomas, distinctione præsenti, q. 1, art. 1, q^{la} 1, in solutione tertii, dicens : « Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem : quia, remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit, in 1. *Physicorum* (com. 63), et in libro *de Substantia orbis* (cap. 1), in materia generabilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attenditur materiæ divisio, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; et, post separationem formæ substantialis a materia, adhuc illæ dimensiones manent eædem. Et sic materia sub illis dimensionibus exsistens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad id quod ex ea generatum fuerat, quam alia pars materiæ sub quacumque forma exsistens. Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ prius ejus materia fuit. » — Hæc ille. — Verumtamen positionem (α) illam de dimensionibus interminatis præcedentibus formam in materia, et remanentibus in materia post recessum formæ substantialis, in suis ultimis determinationibus reprobavit. Ideo aliter dicendum est : quod scilicet materia quæ semel fuit sub forma Petri, et fuit pars Petri, aliquam habitudinem habet ad Petrum, et ad animam (ϐ) Petri, quam non habet ad alias formas sub quibus numquam fuit, et ad alia composita quorum numquam fuit pars.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *gigneret. — gignet* Pr.
(ϐ) *Quod etiam. — et quod* Pr.
(γ) *durissimis. — dirissimis* Pr.
(δ) *paralogizare. — paralogizantem* Pr.
(ε) *quæstionem. — conclusionem* Pr.

(α) *positionem. — posset* Pr.
(ϐ) *et. —* Ad. Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM CORPORA SANCTORUM POST RESURRECTIONEM ERUNT IMPASSIBILIA

Ulterius, circa quadragesimamquartam distinctionem, quæritur : Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.

Et arguitur quod non. Omne enim mortale, est passibile. Sed homo, post resurrectionem, erit animal rationale mortale : hæc enim est diffinitio hominis, quæ numquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

In oppositum arguitur. Quia omne passibile est corruptibile; quia *passio magis* (γ) *facta abjicit a substantia* (6. *Topicorum*, cap. 2). Sed corpora sanctorum, post resurrectionem, erunt incorruptibilia, ut dicitur, 1. *Corint.* 15 (v. 42) : *Seminatur in corruptione, surget in incorruptionem.* Ergo erunt impassibilia.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

(γ) *magis. — agentis* Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod corpora sanctorum, post resurrectionem, erunt passibilia passione communiter dicta, prout omnis receptio dicitur passio.**

Secunda conclusio **est quod corpora sanctorum, post resurrectionem, non erunt passibilia passione proprie dicta, quæ est motus præter naturam, vel abjectio alicujus convenientis, aut receptio alicujus disconvenientis.**

Tertia conclusio **est quod talis impassibilitas proveniet ex pleno dominio animæ supra corpus.**

Has tres conclusiones ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 2, art. 1, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Passio dicitur dupliciter. Uno modo, communiter; et sic omnis receptio passio dicitur, sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum illius, sive contrarium. Et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis, eis sit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam sic diffinit Damascenus (*de Fid. Ort.*), lib. 2 (cap. 22), sic dicens : *Passio est motus præter naturam*. Unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur; sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est : quia omne quod patitur, trahitur ad fines agentis; quia agens assimilat sibi patiens; et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic (α) ergo, proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicuntur. Hujusmodi autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur. Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quæ aliter se habebunt tunc in corpore humano quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum. Quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum; unde, si sine eis repararentur (β) elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quam modo sunt (γ). Et præterea, cum qualitates illæ sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia illorum causata, videtur valde absurdum quod causa maneat et effectus tollatur. Et ideo dicunt alii, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute illud faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare. Quia ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum, et, secundum prædominium unius vel alterius, mixta (α) efficiuntur diversæ complexionis; quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes, et ossa, et hujusmodi partes, quibus non competit una omnibus complexio. Et præterea, secundum hoc, impassibilitas non posset poni dos in beatis : quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ. Et ideo alii dicunt quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem corporis humani, ad conciliandum elementa in quadam harmonia, per quam possint esse debita materia animæ rationalis; sed tamen, in statu hujus vitæ, propter dominium naturæ elementaris, corpus humanum patitur, ad similitudinem aliorum elementorum; sed, in resurrectione, dominabitur natura quinti corporis; et ideo corpus humanum reddetur impassibile, ad similitudinem corporis cœlestis. Sed hoc non potest stare. Quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in secundo libro (dist. 17, q. 3, art. 1) est ostensum. Et præterea : impossibile est dicere quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi : cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi; quia *qualis cœlestis, tales* (β) *et cœlestes*, 1. *Corinth.* 15 (v. 48); et, *Philipp.* 3 (v. 21), *Reformabit corpus humilitatis nostræ*, etc. Et præterea : non potest natura corporis cœlestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex suis essentialibus principiis passibilitas inest. Et ideo aliter dicendum est, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens, nisi inquantum debilitatur dominium propriæ formæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de qua nunc loquimur : non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super illam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid

(α) *Sic.* — *Si* Pr.
(β) *repararentur.* — *reperientur* Pr.
(γ) *sunt.* — *sint* Pr.

(α) *mixta.* — *mixti* Pr.
(β) *tales.* — *talis* Pr.

in ipso est, erit (α) perfecte subjectum animæ rationali, sicut et ipsa erit perfecte subjecta Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima. Et ita corpora illa erunt impassibilia. » — Hæc ille.

Ex quibus possunt formari rationes pro qualibet trium conclusionum. — Pro prima, arguitur sic : Omne receptivum formæ convenientis est aliqualiter passivum. Sed corpora sanctorum, post resurrectionem, erunt hujusmodi. Ergo erunt passiva passione communiter dicta. Minor probatur : quia sensus beatorum sentient objecta sibi convenientia; sed quælibet sensatio fit cum receptione speciei sensibilis in organo corporeo; ergo. — Pro secunda conclusione, arguitur (β) sic : Nihil importans violentiam aut inordinationem naturæ, ponendum est in corporibus gloriosis beatorum. Sed hujusmodi est passio stricte sumpta. Ergo, etc. — Pro tertia conclusione, arguitur sic : Forma substantialis perfecte dominans suæ materiæ, excludit ab ea passionem cujuslibet agentis ad privationem talis formæ, et inducentis oppositam. Sed, post resurrectionem, anima perfecte dominabitur suæ materiæ. Ergo, etc. Major patet per exemplum formæ cœlestium corporum.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones, singulariter contra tertiam. Contra quam Scotus arguit (dist. 49, q. 13), probando quod impassibilitas corporis gloriosi non proveniat ex pleno dominio animæ super corpus, nec ex cessatione motus cœli.

Non quidem propter primum. Quia arguitur sic : Quia anima non repugnat qualitatibus elementaribus quæ sunt in corpore suo, etiam inquantum contrariæ, et (γ) non reductæ ad medium in quo sunt activæ. Patet : quia supponit eas in suo susceptivo; et nihil repugnat ei quod exigit in suo susceptivo. Nec etiam repugnat effectibus illarum qualitatum : quia, si agunt mutuo, non agunt nisi actione univoca. Saltem effectus illi non repugnant animæ usque ad magnam intensionem : quia cum hoc stant cum anima, licet intendantur usque ad magnum gradum; ergo tunc non repugnabunt (δ) animæ ut est forma informans. Si ergo anima prohibet actionem illarum qualitatum non propter repugnantiam sui ad actionem illarum, sed propter imperium sui, per actum voluntatis, quasi ex pleno dominio super corpus, — hoc non videtur probabile : quia supremus angelus per solum imperium suæ voluntatis non potest impedire actionem alicujus causæ naturalis; causæ enim naturales non obediunt angelis ad nutum, quantum ad actionem et alterationem earum.

Dicetur forte quod imperium voluntatis non prohibet qualitates illas ad invicem agere, sed ex anima plenarie beata redundat in corpus quædam qualitas prohibens hujusmodi passionem corruptivam, sicut durities est quædam impassibilitas, scilicet prohibens hanc passionem quæ est faciliter incidi. — Sed contra hoc. Quia illa qualitas non est qualitas cœlestis : tum quia nec perspicuitas, nec lux, nec lumen; tum quia corpus humanum, cum sit mixtum, non est receptivum qualitatis cœlestis. Vel ergo erit qualitas elementaris, vel propria mixti. Sed, sive sic, sive sic, non impedit omnem actionem vel passionem. Patet hoc etiam in exemplo : quia, licet durities prohibeat incisionem, non tamen combustionem, vel aliam passionem destructivam. Hoc etiam probatur per rationem : quia omnes formæ ejusdem susceptivi (α) proximi sunt ejusdem generis physici, ex 5 (t. c. 33) et 10. *Metaphysicæ* (t. c. 22); sed omnes tales sunt contrariæ vel mediæ, ut habetur in eodem 10. *Metaphysicæ* (ibid.); omnes autem hujusmodi non prohibent actionem mutuam, immo sunt principia actionis mutuæ; ergo ista qualitas, si (β) est elementaris, vel mixti, et per consequens ejusdem susceptivi, non prohibebit omnem passionem corruptivam, sed magis erit principium agendi et patiendi. Item : illa qualitas, aut repugnat aliis qualitatibus, et tunc non prohibet omnem actionem, quia est ejusdem rationis; aut non repugnat, et tunc non prohibet actionem alicujus illarum in aliam, quia istæ aliæ sunt inter se repugnantes, et ita principia mutuo agendi, et ita nulli earum actioni repugnat.

Quod autem cessatio motus cœli non sit causa hujus impassibilitatis, probatur. Tum quia contra hoc est articulus : *Stante cœlo, approximato igne stuppæ, quod ignis non corrumpat stuppam*, — *Error*. Tum quia, secundum Philosophum, 2. *de Generatione* (t. c. 55), motus cœli pro tanto est causa generationis, quia adducit generans; ergo tantummodo facit ad præsentiam vel approximationem generantis respectu materiæ; ergo, si sine motu habetur eadem præsentia, vel approximatio, æque foret generatio. Exemplum hujus : si subito, per divinam potentiam, sol fieret præsens aeri, sicut

(α) *est, erit.* — *erit, est* Pr.
(β) *arguitur.* — *arguit* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *repugnabunt.* — *repugnabit* Pr.

(α) *susceptivi.* — *suscepti* Pr.
(β) *si.* — Om. Pr.

nunc fit per motum, eodem modo illuminaret et calefaceret sibi supposita, sicut nunc calefacit; immo tunc quidem non cessaret agere quousque totaliter corrupisset sibi suppositum, si posset corrumpere se; nunc autem, quia non immoratur super passum suppositum, minus agit efficaciter in ipsum.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 3), probando quod ista impassibilitas non proveniat ex aliqua forma passiva.

Primo (α). Quia impassibilitas corporum non solum consistit in non posse pati abjectionem formæ convenientis, sed etiam translationem violentam de loco ad locum. Sed hanc secundam impassibilitatem non videtur habere posse corpus per aliquam qualitatem. Quia sic oporteret quod per illam fieret fortius et universalius in resistendo, quam sit quæcumque potentia motiva creata. Probatur consequentia per Aristotelem, in *de Motu animalium*, qui dicit quod oportet potentiam resistentis fortiorem quidem esse potentia movente. Sed non est dare, ut videtur, aliquam potentiam in corpore glorioso excedentem vim motivam omnium angelorum, vel aliorum moventium. Ergo, etc.

Secundo. Quia illa virtus tolleret passibilitatem abjectivam, impediendo agens ne ageret. Aut ergo hoc erit subtrahendo actionem agenti, aut passionem materiæ. Sed nulla virtus creata potest suspendere virtutem activam ab agere, nec materiam a pati : eo quod nulla virtus creata potest separare subjectum a sua propria passione; agere autem videtur prima passio esse virtutis activæ, sicut calefacere caloris, et hoc, passivo præsente; similiter passio materiæ est pati, 1. *de Generatione* (t. c. 55) (β).

Tertio. Quia nulla virtus creata potest auferre illud quod convenit alicui in secundo modo dicendi per se. Sed composito ex elementis convenit per se in (γ) secundo modo pati et corrumpi; quia, 1. *Cœli et mundi* (in fine), dicitur quod per se est quod omne corruptibile corrumpatur, et omne passibile patiatur.

Quarto. Numquam abjectiva passio potest ab aliqua forma impediri, nisi propter manutenentiam formæ contrariæ. Sed quæcumque forma manuteneatur in corpore glorioso, non est tantæ activitatis quod possit resistere omni agenti contrario. Ergo nulla talis forma in corpore glorioso potest sic manuteneri, ut per hoc excludatur omnis passio abjectiva. — Dices quod illa qualitas est ligans formam cum materia, vel unam formam cum alia, et reddens impossibilem separari ab alia; et ideo, licet forma non habeat de se quod possit manuteneri in subjecto per resistentiam ejus contra omne corruptivum, tamen hoc potest habere mediante illa qualitate. — Contra. Quia tunc oporteret quod qualitas illa fundaret formalem contrarietatem ad activa (α) quæ apta nata sunt agere in corpus, ex quo esset corpori ratio resistendi omni agenti. Quo posito, sequitur quod illa qualitas posset compati omne contrarium : quia, si posset diminui, posset corrumpi; et ita non redderet corpus incorruptibile. — Hæc ille Aureolus.

III. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 44, q. 4), probando quod impassibilitas corporum gloriosorum non erit per aliquam formam inhærentem, sed solum per divinam virtutem assistentem beatis, et prohibentem actionem cujuslibet extrinseci inferentis passionem. Quod probat

Primo sic. Quia sicut statui (β) beatorum repugnat passio contra naturam, sic et motus localis contra voluntatem : utrumque enim horum importat violentiam et displicentiam (γ) in cognoscentibus. Sed quod corpora beata non possint moveri contra voluntatem, non convenit eis per aliquam virtutem inhærentem, sed solum per divinam virtutem eis assistentem. Ergo idem sentiendum de passione quæ est contra naturam. Probatio minoris : si enim esset in corporibus beatis per aliquam virtutem intrinsecam quod non possent ab alio moveri contra voluntatem, oporteret (δ) quod in quolibet beato esset tanta virtus in resistendo, quanta esset in quocumque alio in (ε) impellendo. Istud autem non est verum : quia, secundum hoc, oporteret (ζ) in minimo beato, ad hoc quod non posset moveri contra voluntatem, esse tantam virtutem quanta est in quocumque homine vel angelo, alioquin, si non esset tanta, posset moveri ab alio contra voluntatem; ponere autem in minimo beato æqualem virtutem cum omnibus aliis, tam hominibus quam angelis, inconveniens est, cum secundum naturam angeli excedant homines, et secundum gloriam sint gradus tam in hominibus quam in angelis. Ergo, etc.

Secunda ratio talis est : Quia passibilitas proprie dicta et corruptibilitas sibi correspondent. Ergo et impassibilitas et incorruptibilitas. Sed incorruptibi-

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) 1. *de Generatione* (t. c. 55). — *secundum Commentatorem. 2. Cœli et mundi* Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

(α) *ad activa.* — *ab activis* Pr.
(β) *statui.* — *statim* Pr.
(γ) *utrumque enim horum importat violentiam et displicentiam.* — *Innaturalitas autem importat violentiam et disciplinam* Pr.
(δ) *oporteret.* — *oportet* Pr.
(ε) *in.* — Om. Pr.
(ζ) *oporteret.* — *oportet* Pr.

litas beatorum non erit per aliquam virtutem inhærentem, ut probabitur. Ergo nec impassibilitas. Probatur minor : quia effectus communis requirit causam communem ; sed incorruptibilitas post resurrectionem erit communis bonis et malis ; ergo in eis erit per aliquam causam communem ; sed in malis incorruptibilitas non erit per aliquam formam inhærentem ; ergo nec in bonis. Quod autem in malis non sit incorruptibilitas per aliquam formam inhærentem, probatur ex dictis aliorum qui tenent oppositam opinionem ; hoc enim expresse concedunt. Et probatur per rationem : quia, cum passio proprie dicta sit via ad corruptionem (ut dicitur, 2. *de Generatione*), si aliqua forma prohiberet corruptionem in damnatis, prohiberet et passionem ; quia ad utrumque se extenderet virtus ejus, nec ageret libere, ut unum prohiberet, aliud vero permitteret ; cum ergo in damnatorum corporibus non prohibeatur passio proprie dicta, patet quod non prohibebitur corruptibilitas per aliquam formam inhærentem.

Tertia ratio talis est : Quia (α) Augustinus in Epistola ad Consentium (ep. 205, al. 146), sic dicit : Sicut ab igne fornacis Chaldæorum abstulit Deus virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia scilicet corpora puerorum illæsa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia illo igne comburebantur ligna ; ita auferet ab omnibus corruptionem, et dimittet eis naturam modo prædicto, scilicet impediendo excessum actionis. Et sic impassibilitas erit in corporibus beatorum per hoc quod virtus divina, beatis assistens, prohibebit actionem cujuslibet extrinseci inferentis corruptionem.

Quarta ratio est : Quia effectus privativus non requirit nisi causam privativam. Sed esse impassibile est quidam effectus privativus. Ergo non requirit nisi causam privativam. Non ergo oportet quod corpora gloriosa sint impassibilia per aliquam formam inhærentem. — Hæc Durandus.

IV. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem arguit Henricus, 9. *Quodlibeto*, q. 16, ubi sic dicit : Oportet quod illud per quod corpus beatum est impassibile, sit tale quod præservet ipsum ne ab aliquo interiori vel exteriori pati possit, nisi a solo Deo. Nec hoc poni potest virtus elementaris, ut dictum (β) est ; nec cœlestis, quia cœlum non venit in compositionem cujuscumque corporis. Oportet ergo quod sit aliquid positivum, supernaturale, per quod corpus beatum omnino sit impassibile. Dicunt autem aliqui, quod hæc virtus non erit aliud quam gloria animæ, per quam corpus suum erit plenarie subjectum sibi ; propter quod in corpore non poterit esse aliqua passio contra ejus dispositionem, quia passio non fit ab aliquo agente in passum, nisi quia dominium formæ debilitatur supra patiens. Sed hoc non sufficit. Quia, quantumcumque corpus sit subjectum animæ, non erit impassibile (α), si nihil receptum (β) sit in corpore, per quod in se vel a se sit impassibile : quia, quod non patiatur, hoc habet ex illa subjectione, ut dicunt ; ex hoc ergo bene habebit quod nunquam patietur, sed non quod, quantum est de se, sit impassibile. Nos autem quærimus causam impassibilitatis, qua nec pati possit. Si enim dominium animæ super corpus non potest debilitari, posset tamen debilitari dominium alicujus qualitatis, etsi nunquam debilitaretur ; et sic posset fieri passio a qualitate vincente. Nos autem quærimus corpus impassibile, quod ex se necesse est non pati. Unde ex ista ratione non potest poni corpus impassibile propter gloriam animæ, nisi ponendo quod anima in homine det *esse* corporeum, ut homo non sit compositus nisi ex anima et materia prima ; ubi non video aliquam mixtionem, nec formam elementi, nec illam quæ est ex elementis, nec aliam corruptionem quam separationem animæ a materia. Nunc autem nos ponimus separationem animæ a corpore quod habet *esse* corporeum per formam quæ resultat ex elementis ex quibus componitur, quæ, per suam præsentiam, continet forma illa quæ est anima quantum potest, ut dicitur in fine 1. *de Anima* (γ). Quia, si sola anima sit forma in homine, non video causam corruptionis, sive anima sit glorificata, sive non. Quare (δ), si corpus humanum ex se passivum est secundum aliam formam quam sit anima, oportet quod sit impassibile ex dispositione positiva, secundum se, præter animam, et quod immutet corpus immediate, cum de passibili fit impassibile, et similiter homo de mortali factus immortalis, non novam vitam assumendo, sed quemdam modum vitæ, ita quod, si (ε), per impossibile, anima non gloriosa corpori exsistenti cum tali dispositione conjungeretur, immortalis esset homo. Si autem homo esset compositus ex anima et sola materia prima, cum materia prima ex se sit incorruptibilis, sicut corpus cum illa dote, non potest poni ista via quod sit ex se corruptibilis. — Hæc Henricus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *Quia.* — *Quod* Pr.
(β) *dictum.* — *argumentum* Pr.

(α) *non erit impassibile.* — Om. Pr.
(β) *receptum.* — *receptivum* Pr.
(γ) *forma illa quæ est anima quantum potest, ut dicitur in fine* 1. *de Anima.* — *animam* Pr.
(δ) *Quare.* — *Quia* Pr.
(ε) *si.* — Om. Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem ad argumenta Scoti primo loco inducta contra conclusiones, scilicet de dominio animæ beatæ super corpus gloriosum, — dicitur primo, quod anima beata non prohibet actionem qualitatum elementarium ad invicem in corpore glorioso propter repugnantiam sui ad tales qualitates, vel ad earum effectus, nec solum propter solum imperium voluntatis; sed tertio modo, quia scilicet (α) ex anima plenarie beata redundat quædam qualitas in corpus, prohibens hujusmodi passionem corruptivam, sicut in argumento recitatur. Unde, licet impassibilitas secundum rationem nominis videatur importare solam privationem, tamen causa ejus erit in corporibus gloriosis aliqua forma passiva. De hoc sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 2, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Impassibilitas potest dupliciter considerari : vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit in uno major quam in alio. Causa autem ejus est dominium animæ super corpus. Quod quidem dominium causatur (β) ex hoc quod fruitur Deo inviolabiliter. Unde in illo qui perfectius fruitur est major impassibilitas. » — Hæc ille. — Item, ibidem, prima quæstiuncula, in solutione secundi, sic dicit : « Forma ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corporalibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non potest perfecte ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis, post resurrectionem, anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta (quod non fuit (γ) in statu innocentiæ). Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc est, quantum ad substantiam potentiæ; sed erit ligata, propter victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit. » — Hæc ille. — Item, art. 3, in solutione primæ quæstiunculæ, sic dicit : « Corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ), sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem. Quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum (α) ut forma, sed ut motor; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summe subjectum, etc. » Item, dist. 49, q. 4, art. 5, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Anima est forma corporis, et motor. Unde, cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte subjiciatur animæ, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte, et sicut formæ, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur : scilicet esse substantiale; vires et formæ secundariæ, scilicet accidentales; et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte subditur animæ quantum ad esse substantiale quod ab ea habet, sic est dos *subtilitatis :* ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte subditur ei ut formæ, secundum formas accidentales quæ sunt in corpore ab anima, sic est dos *claritatis*. Inquantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos *impassibilitatis :* ex hoc enim impassibile dicitur, quod ex vi animæ conservatur immune ab omni læsione. Sed inquantum corpus perfecte subditur animæ ut motori, sic est dos *agilitatis :* corpus enim secundum hoc dicitur agile, quod ad omnes actus animæ est expeditum et paratum (β). » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Beatitudo, vel gloria, principaliter est in mente; sed, per quamdam redundantiam, derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur secundum quod imperium animæ Deo conjunctæ perfecte exequitur. Unde, sicut dispositiones quæ sunt in anima beata ad perfectam operationem qua Deo conjungitur, dicuntur animæ dotes; ita dispositiones quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animæ subjectum, dicuntur corporis dotes. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, secundum mentem ejus, quælibet dos corporis gloriosi est aliquid positivum, subjective exsistens in corpore glorioso. Tum quia hoc requirit perfecta subjectio corporis gloriosi ad animam. Tum quia hoc requirit nobilitas impassibilitatis regiminis, excedens impassibilitatem primi status Adæ. Tum quia hoc requirit impassibilitas patriæ, excedens impassibilitatem viæ, quæ posset

(α) *scilicet.* — si Pr.
(β) *causatur.* — *creatur* Pr.
(γ) *fuit.* — *fit* Pr.

(α) *solum.*— Om. Pr.
(β) *paratum.* — *præparatum* Pr.

præstari alicui per solam virtutis divinæ assistentiam, ut in probatione conclusionis dictum fuit.

Pro hac parte arguit Petrus de Palude (dist. 44, q. 2), dicens quod « probabile videtur quod impassibilitas sit per aliquid positivum ex parte animæ, quo ipsa ita plene (α) dominetur corpori, ut a sua subjectione non possit eripi, nec auferri sibi. Sicut enim in originali justitia anima erat subjecta Deo, et corpus animæ; ita multo magis in gloria. Propter quod, sicut habitus habet, quibus perfecte Deo subditur, sic probabile est quod habeat habitus, quibus convenientius præsit corpori; non quibus corpori alligetur, ne corrumpatur sicut aliæ formæ, quia ipsa est incorruptibilis. Nec iste habitus est ut ipsa (β) conjungatur corpori, quia nihil cadit medium; sed magis consequitur unionem illam; sive sit in esse animæ respectu corporis, sicut gratia respectu Dei; sive in potentia intellectus, aut voluntatis, ut contra voluntatem nihil in corpore patiatur, quod esset pœna; sive ille habitus sit una de dotibus animæ, sive gratia magis perfecta, sive aliquid aliud. — Item, in corpore hoc etiam poni potest, ut sicut per sanitatem naturalem est magis subjectum animæ, sic et per talem habitum, qui sanitas et vigor dicitur : quia unumquodque agitur sicut natum est agi; unde, cum corpus sit natum retineri ab anima certa periodo, mediantibus quibusdam qualitatibus, non est inconveniens superinfundere qualitates quibus perpetuo ibi teneatur. Et si dicatur quod illæ qualitates sunt propter interiorem consumptionem in mixtis, — non est verum. Immo etiam in simplicibus (γ), quæ non possunt corrumpi ab intra, sed tantum ab extra, sunt qualitates quibus defendunt se a corruptione violenta. Ne ergo perfectio corporum inferiorum, quæ non solum divina protectione sed a se defenduntur, illis desit, sic et hic : sicut beati, licet divina protectione possint a peccato præservari, quod lædit animam, tamen etiam intra se habent aliquid quo possunt se præservare; sic, et quamvis divina virtus æque sine forma inhærente possit præservare corpus a contrario, tamen ad nobilitatem eorum pertinet non subjici alii corpori, a quo non solum non patiantur, sed nec possint pati; unde tunc non poterunt nec a luce cœlesti alterari, nec a calore vel frigore; et hoc propter se. — Item : Aliter fuit corpus Christi incorruptibile in triduo, et aliter post resurrectionem. Sed in triduo erat incorruptibile per virtutem assistentem solum. Ergo post resurrectionem per virtutem inhærentem. — Item : Quando Christus assumpsit similitudines dotum, ambulando super aquas, et hujusmodi, non propter hoc habuit dotes; sed tunc habuit virtutem assistentem. Ergo dotes dicunt aliquid intrinsecum in eis positivum. Unde Apostolus dicit (1. *Corinth.* 15, v. 53) quod *oportet corruptibile induere incorruptionem* (α); et (ibid., v. 52) quod *immutabimur* (β); et multa alia, quæ notant qualitates informantes. » — Hæc Petrus, et bene.

Dicitur secundo, quod prima improbatio hujus responsionis non valet; quia procedit ex insufficienti divisione. Dicitur enim quod impassibilitas, et quælibet alia dotum corporis gloriosi, non est qualitas cœlestis, nec qualitas elementaris, nec qualitas corporis mixti; sed qualitas supernaturalis, non dependens effective ex actione alicujus corporis, nec ex quacumque actione vel passione seu mixtione corporum resultans. Potest tamen dici qualitas mixti subjective; quia subjectum ejus erit mixtum, scilicet corpus humanum. Et ideo, cum sit supernaturalis, potest prohibere omnem actionem corporis intrinsecam, vel extrinsecam, subjecti proprii corruptivam. De hoc sanctus Thomas, dist. 43, q. 1, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Est aliquis motus, sive actio, cujus natura non est principium, nec terminus. Et alius (γ) motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis, etc. » Item, dist. 44, q. 2, art. 1, q^{la} 1, in solutione tertii, sic dicit : « Qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 40 et 50), ubi dicitur quod calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens est perfectum, et ita non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum, post resurrectionem, nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus, quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod secunda improbatio responsionis non valet. Cum enim dicitur quod omnes formæ ejusdem susceptivi proximi, sunt ejusdem generis physici, etc., — hoc solum habet verum in formis naturaliter educibilibus de potentia subjecti, et ad quas subjectum est in potentia passiva naturali; non autem de illis ad quas se habet solum in potentia obedientiali; cujusmodi sunt qualitates corporis gloriosi. De hoc sanctus Thomas, dist. 48, q. 2, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est, quod prius non præcesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia

(α) *plene.* — *per hoc* Pr.
(β) *iste habitus est ut ipsa.* — *ut ipsa est* Pr.
(γ) *simplicibus.* — *similibus* Pr.

(α) *incorruptionem.* — *incorruptibilem* Pr.
(β) *immutabimur.* — *immutabuntur* Pr.
(γ) *alius.* — *talis* Pr.

obedientiali. Dico ergo quod novitas mundi futura præcessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria vel gratia angelorum; præcessit etiam in potentia obedientiæ, quæ creaturæ tunc est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 73, art. 1, in solutione tertii argumenti.

Dicitur quarto, quod tertia improbatio supradictæ conclusionis non valet. Tum quia supponit illud quod statim negatum est, scilicet quod qualitas quæ dicitur impassibilitas, sit ejusdem generis cum qualitatibus elementaribus. Tum quia supponit quod forma alteri non repugnans non prohibet actionem illius. Dicitur enim quod impassibilitas non repugnat qualitatibus elementaribus, sed compatitur eas; nec prohibet omnem actionem vel passionem illarum, sed solum actionem vel passionem quæ sit contra dispositionem animæ, et ejus naturalem intentionem et inclinationem, quæ intendit conservare corpus, ut dictum est.

Dicitur quinto, quod a principio dici potuit, quod, licet anima, inquantum est forma informans, non repugnet qualitatibus elementaribus activis et passivis, nec omnibus effectibus illarum, aut actionibus et passionibus; tamen, inquantum ipsa est forma perfecte dominans suæ materiæ, et perfecte eam sibi subjiciens, et ligans ejus potentiam, et determinans ejus confusionem ad unum actum, ipsa, ut sic, repugnat inordinatis actionibus et passionibus qualitatum sui susceptivi, per quas posset ab ejus dominio et subjectione eripi, et ad aliam dispositionem disponi. Isto modo enim forma cœli dominatur suæ materiæ, secundum multos, qui ponunt in cœlo materiam ejusdem rationis cum materia corporum generabilium et corruptibilium. Et ideo anima sic dominans suo corpori prohibet omnem passionem abjectivam, tam ab intrinseco quam ab extrinseco. Et tale dominium est prima causa formalis impassibilitatis; licet causa proxima dici possit aliqua qualitas effluens ab anima in corpus sic sibi subjectum. Et sic patet quod argumenta Scoti primo loco contra conclusionem inducta non procedunt.

Ad ea vero quæ **secundo loco** contra eamdem conclusionem inducit, dicitur primo, quod cessatio motus cœli est aliqualis causa incorruptibilitatis corporum tam beatorum quam damnatorum, licet divina justitia sit causa principalis talis incorruptibilitatis. De hoc sanctus Thomas, dist. 44, q. 3, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus, dupliciter aliquis motus vel mutatio a mobili removetur : uno modo, per hoc quod deest principium motus; alio modo, per hoc quod principium impeditur. Corruptio autem mutatio quædam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo, ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur. Et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim cœlum sit principium alterans per motum suum localem, et omnia alia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quod, cessante motu cœli, nihil sit agens quod possit per alterationem aliquam corpus transmutare a sua naturali proprietate. Et ideo, post resurrectionem, motu cœli cessante, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt. Et hoc deservit divinæ justitiæ, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur; quod divina justitia requirit; sicut etiam nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur. Et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit : quia contrariæ qualitates in corpore (α) hominis exsistentes, continebantur per gratiam innocentiæ (β), ne ad dissolutionem corporis agere possent. Et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omnino subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum, post communem resurrectionem, conjungentur duo prædicti modi incorruptibilitatis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium. Quia, cum pati sit recipere quoddam, dupliciter est modus passionis, secundum quod aliquid in alio recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere. Et secundum hunc modum receptionis, est unus modus passionis, qui dicitur passio naturæ. Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter, per modum cujusdam intentionis, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla. Et hæc receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum. Et, secundum hunc modum receptionis, est alius modus passionis, qui vocatur passio animæ. Quia ergo, post resurrectionem, motu cœli cessante, non poterit corpus aliquod alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturæ. Unde, quantum ad hunc modum passionis, corpora damnatorum im-

(α) *corpore.* — *corruptione* Pr.
(β) *innocentiæ.* — *in nomine* Pr.

passibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed, motu cœli cessante, adhuc remanebit passio quæ est per modum animæ : quia aer sole illuminabitur, et colorum differentias deferet (α). Unde, secundum hunc modum passionis, corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt : quia nihil recipient per modum afflictivi et læsivi, sicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc passibilia dicuntur. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod prima improbatio hujus responsionis, quæ fundatur in articulo Parisiensi, non valet. Tum quia articuli Parisienses indigent bona correctione, ut dicit Godofridus, 8. quodlib., q. 5 (β); potissime ubi tangunt doctrinam sancti Thomæ. Tum quia articuli illi tam per Ecclesiam quam per universitatem Parisiensem revocati sunt, ubi tangunt dictam doctrinam. Tum quia articulus recipit glossam, sicut dicta Christi et sanctorum et Canonis, quæ sunt majoris auctoritatis. Potest enim sic glossari, quod erroneum est asserere quod, stante cœlo, ignis approximatus stuppæ, non posset stuppam corrumpere, per quamcumque potentiam, creatam vel increatam; quia hoc esset derogare divinæ omnipotentiæ. Non autem est erroneum, si intelligatur quod hoc non potest fieri per causas naturales, nec sine miraculo. Et multis aliis modis potest articulus glossari.

Dicitur tertio, quod secunda improbatio non valet. Non enim motus cœli est causa generationis et corruptionis tantummodo quia adducit et abducit generans et corrumpens, nec solum quia facit ad præsentiam aut absentiam solis vel alterius cœlestis corporis; verum etiam quia omnes alii motus corporales naturales et alterativi corporum dependent ab illo sicut a primo sui generis, et sicut ab actione causæ superioris, scilicet substantiæ separatæ. De hoc beatus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, sic dicit : « Sicut habetur in libro *de Causis*, quando prima causa retrahit actionem suam a causato, oportet (γ) quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit per actionem causæ primæ, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora cœlestia : nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formæ remanet in potentia ad aliam formam; quod non est in corporibus cœlestibus; nam materia cœlestis corporis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiæ vero separatæ sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora cœlestia : quia non sunt compositæ ex materia et forma; sed sunt quædam formæ subsistentes; quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, quæ est suum esse; quod de aliis formis separatis non contingit. Sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua plus habet de specie quam terra, et aer quam aqua, et ignis quam aer; ita est etiam in corporibus cœlestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum cœlestium, et corpora cœlestia agunt in virtute substantiarum separatarum (α). Unde, cessante actione substantiæ separatæ, oportet quod cesset actio corporis cœlestis; et, ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris (β). Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem. Unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum : hoc enim est proprium corporis, ut motum moveat et agat. Aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et aliquid participat de modo ipsarum : sicut naturæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superiorum, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ est propria hominum. Hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationem materiæ, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio, secundum similitudinem spiritualis intentionis quæ recipitur de re in sensu vel intellectu. Et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cœlestibus : nam ignis calore suo transmutat materiam, ex virtute corporis cœlestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cujus fons est in cœlesti corpore. Unde, si actio utraque corporis cœlestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed, cessante motu cœli, remanebit prima actio, et non secunda. Et ideo, cessante motu cœli, erit quædam actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus (γ); non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod

(α) *deferet.* — *differet* Pr.
(β) In codice Vaticano (lat. vat. 1031) hoc reperitur *Quodlib.* 12, q. 5.
(γ) *oportet.* — *eo* Pr.

(α) *cœlestia agunt in virtute substantiarum separatarum.* — *substantiarum separatarum agunt in virtute* Pr.
(β) *elementaris.* — *elementorum* Pr.
(γ) *sensibilibus.* — *sensibus* Pr.

actio materialis ipsius ignis dependet ab actione cœli, et actio cœli ab actione substantiæ separatæ; quæ quidem actio est motus localis cœli. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Potentia Dei*), q. 6, art. 3, sic dicit : « Cum idem, manens idem, semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur, aut alteratur, vel augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet; oportet quod illud quod est generans et movens ad hujusmodi, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata : quia omnis talis substantia est immobilis; omne enim quod movetur, est corpus, ut 6. *Physicorum* (t. c. 32, 86, etc.) probatur. Unde illud quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum per generationem et alterationem, est corpus, aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem; et, eo mediante, causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit : nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum localem corporalis natura a spirituali movetur, etc. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Formæ rerum naturalium in mente angelica exsistentes sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in materia; et, propter hoc, sunt immediatum principium perfectionis quæ est intelligere. Operationis vero quæ est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium, sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem, quo mediante, est causa aliorum motuum, et est causa inductionis formæ in materia. » — Hæc ille. — Similia dicit, I p., q. 110, art. 2, in solutione secundi, dicens : « Illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior; non tamen eodem modo, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior. » — Hæc ille. — Et, in primo articulo illius quæstionis, allegat (in arg. Sed contra) dictum Augustini, 3. *de Trinitate* (cap. 4), dicens quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem;* et dictum Gregorii, 4. *Dialogor.* (cap. 6), dicentis quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* — Ex quibus patet quod, cessante motu cœli, ignis non posset sine miraculo stuppam corrumpere. Verumtamen de hoc adhuc erit sermo, cum de pœna tractabitur damnatorum. Sed hæc pro nunc sufficiunt ad argumenta Scoti pro articulo Parisiensi.

Dicitur quarto, quod auctoritas Philosophi, 2. *de Generatione* (t. c. 55), inepte allegatur ad propositum. Quia Philosophus ibi non loquitur de motu primi mobilis, quem nos dicimus causam omnium aliorum motuum, et ad cujus cessationem dicimus omnes alios cessaturos; sed loquitur de motu Zodiaci, vel obliqui circuli. Quod patet, quia, post dicta verba, subdit (t. c. 56) : *Quoniam autem continua est in rebus generatio et corruptio, dicimus autem causam esse allationem generationis; manifestum quod una certa allatione non contingit fieri ambo, quia contraria sunt. Idem enim et similiter se* (α) *habens, semper idem natum est facere. Quocirca generatio semper erit, aut corruptio. Oportet autem multos esse motus, et contrarios, aut allatione, aut inæqualitate : contrariorum enim contraria causa. Ideoque non prima allatio causa est generationis et corruptionis, sed quæ circa obliquum circulum. In hac enim et continuum inest, et moveri secundum* (β) *duos motus. Necesse enim, si erit semper continua generatio et corruptio, semper aliquid moveri, ut non deficiant transmutationes; duo autem, ut non alterum contingat solum. Continuitatis quidem* (γ) *ergo totius allatio causa; præsentiæ vero et absentiæ, inclinatio. Contingit enim quandoque longe fieri, quandoque prope. Inæquali vero distantia, inæqualis erit motus. Quocirca, si in adveniendo et prope esse generat, et in recedendo et* (δ) *longe fieri idipsum corrumpit.* — Hæc ille, in forma. Et vocat *allationem totius* primum motum localem, vel motum primi mobilis, quem sequuntur omnia corpora cœlestia; *inclinationem* vero vocat motum Zodiaci et obliqui circuli. Cum autem dicit quod prima allatio non est causa generationis et corruptionis, intelligit quod non est causa proxima et immediata talis varietatis, scilicet quod modo sit generatio, modo corruptio; sed causa immediata illius est motus obliqui circuli. Quod enim motus primi mobilis sit causa omnium aliorum, prima (ε) vel remota, testatur ipse, 8. *Physicorum*, in multis locis, præsertim cap. 8, quod incipit : *At vero aliud facientibus principium*, etc. Ibi enim ostendit quod motus localis est prior aliis causalitate et tempore. Dicit enim sic (t. c. 56) : *Amplius hinc considerantibus erit manifestum quod loci mutatio prima. Primum enim, sicut in aliis, sic et in motu dicetur utique primum multifarie. Dicitur autem prius, quo non exsistente, non erunt alia, illud vero sine reliquis; et quod secundum substantiam; et quod tempore. Quare* (ζ), *quoniam*

(α) *se.* — Om. Pr.
(β) *secundum.* — Om. Pr.
(γ) *quidem.* — *quædam* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *prima.* — *proxima* Pr.
(ζ) *Quare.* — *quæritur* Pr.

motum quidem necesse est esse continue, erit utique continue, aut (α) *qui continuus, aut qui consequenter. Magis autem qui continuus, et dignius est continuum quam consequenter esse. Dignius autem semper accipimus in natura, si possibile est. Possibile est autem continuum esse. Manifestabitur autem posterius, nunc autem hoc supponatur, et hunc neque unum alium possibile esse nisi* (β) *loci mutationem. Necesse est igitur* (γ) *lationem esse primam. Neque enim una necessitas est augmentari neque alterari quod fertur, neque fieri, aut corrumpi. Horum autem neque continget aliquem fieri, nisi continuus sit, quem movet primum movens.* — Hæc ille. — Simile dicit Commentator, commento 56, ubi sic : « Prius secundum naturam est illud quod, cum non fuerit, non erit secundum; et, cum fuerit, nondum necesse erit secundum. Verbi gratia : unum et duo, quando unum non fuerit, non erunt duo; et, si unum fuerit, non est necesse ut duo sint. Et talis est dipositio motus localis ad cæteros motus : quia, cum alii motus fuerint, erit motus localis; et, cum motus localis fuerit, non sequitur ut alii motus sint, etc. » Sequitur : « Motus localis est prior cæteris secundum naturam, et secundum causam, etc. » Et, commento 76, dicit quod ille motus localis qui est prior aliis, est motus circularis primi mobilis.

Ex prædictis patet ad argumenta Scoti secundo loco inducta contra conclusionem.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem (quod est idem in substantia cum primo argumento Durandi), respondet Petrus de Palude (dist. 44, q. 2), dicens quod « non est simile de motu locali, qui est a fortiori virtute, et non est per se ad corruptionem (unde dos impassibilitatis non per se ab illa passione præservat) et de alia passione, quæ immediate fit a solo corpore, cui absurdum est corpus gloriosum esse subjectum. Nec videtur incredibile vel impossibile ponere in corpore humano glorioso nobiliorem et fortiorem virtutem omni alia quæ sit in quocumque alio corpore, sicut nobiliorem et perfectiorem claritatem quam in sole. Propter quod, si est in eo qualitas per quam possit resistere intensissimo calori et frigori et incisioni, sicut et per duritiem adamas ferro et calibi resistit, nullum impossibile est etiam de motu locali, si est in eo qualitas per quam a nullo corpore possit impelli. Nec propter hoc erit immoderatæ virtutis, si transcendit virtutem alterius corporis ignobilioris. Sed respectu angeli non oportet : quia nec corpus natum est esse virtuosius angelo, nec etiam anima. Ergo, ne patiatur a spiritu, est per divinam protectionem; sed ne a corpore, est per propriam qualitatem. Dicunt etiam aliqui, quod adversus spiritum etiam resisti posset per qualitatem, et adversus omnem per (α) virtutem in corpore vel in anima : quia multo major virtus requiritur ad agendum quam ad resistendum; quia natura agendo se multiplicat, et se servat in simili tantum; sed resistendo conservat se in seipsa, ad quod natura (β) habet majorem inclinationem, ut quibusdam videtur. Unde, quamvis imperfectissimus calor sit perfectior maximo frigore, quia secundum totam speciem excedit, nihilominus tamen magnum frigus resistit parvo calori; et quamvis minimus angelus habeat nobiliorem virtutem gravitate terræ, non tamen propter hoc posset movere totam terram; ita, et si virtus in corpore glorioso vel in anima esset ad resistendum motui angeli, non propter hoc esset nobilior simpliciter virtute angeli. Non tamen oportet ponere virtutem per quam resisteret omnibus angelis simul, sicut nec per quam resisteret Deo : hoc enim est impossibile, nec est necesse. In illis ergo in quibus illa virtus non sufficit, divina virtus subvenit; in quibus autem illa potest sufficere, dignitatem corporis et animæ decet eam habere. » — Hæc Petrus, et bene.

Ad secundum, negatur minor. Nec valet ejus probatio. Quia agere in quodcumque subjectum non est propria passio virtutis activæ, sed solum agere in passum dispositum et actionis ejus susceptivum. Similiter nec pati a quocumque activo est propria passio materiæ, sed posse pati a (γ) determinato agente. Unde, si ista ratio aliquid valeret, æque concluderet quod in cœlo, aut in quocumque alio corpore, non est aliqua qualitas prohibens actionem ignis in illud.

Ad tertium similiter negatur minor : quia pati et corrumpi non est propria passio compositi ex elementis; sed habere potentiam ad pati et corrumpi. Et illa remanet in corpore humano glorioso. Sed illa potentia non poterit exire in actum, propter superveniens impedimentum, ut supra dictum est. Unde hoc argumentum solvit sanctus Thomas, distinctione præsenti, q. 2, art. 1, q^la^ 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Duplex est potentia : ligata, et libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiæ, etc., » ut supra recitatum fuit, in principio hujus articuli.

Ad quartum patet responsio ex solutione primi. Et ulterius, responsio quam recitat arguens, sufficienter evacuat argumentum, ut patet ex dictis sta-

(α) *continue, erit utique continue, aut.* — *continue autem* Pr.
(β) *nisi.* — *secundum autem* Pr.
(γ) *est igitur.* — Om. Pr.

(α) *per.* — Om. Pr.
(β) *natura.* — *non* Pr.
(γ) *a.* — Om. Pr.

tim ad tertium. — Et ad ejus improbationem, dicitur quod corpus gloriosum per illam qualitatem resistere poterit omni corruptivo, ligando potentiam materiæ, et determinando eam ad unum, ne possit recipere aliquid contrarium vel repugnans dispositioni qua perficitur ab anima, vel perfecto dominio animæ super corpus; non autem qua perficitur fundando novam contrarietatem, vel auferendo antiquam ad activa (α) quæ nata sunt agere in corpus; sicut qualitas cœli, ipsum præservans a corruptione vel passione abjectiva, non habet contrarium; licet non sit per omnia simile, quia materia cœli secundum se nullo modo est in potentia ad corruptionem, nec ad peregrinas impressiones, secundum ponentes in cœlo materiam alterius rationis a materia corporum inferiorum. Sed sufficit ista similitudo, quod non oportet qualitatem corporis gloriosi esse formaliter contrariam qualitatibus activis et passivis, quamvis sit ratio resistendi eorum actioni.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi patet responsio; quia idem est cum primo argumento Aureoli.

Ad secundum respondet Petrus (dist. 44, q. 2), dicens quod « non est simile in corpore damnatorum et beatorum, cum ibi nihil supernaturale pertinens ad gratiam et dignitatem poni debeat, sicut hic. Et præterea, cum ibi sit passibilitas sine corruptione, hic vero neutrum, non oportet quod sit eadem causa, ubi est tam differens effectus ». — Hæc Petrus, et bene. — Verumtamen de hoc multa sunt superius dicta, dum ad argumenta Scoti respondetur : quia aliunde provenit impassibilitas et incorruptibilitas beatorum quam damnatorum, prima ex duplici causa, secunda ex una illarum tantum.

Ad tertium respondet Petrus (ibid.), dicens quod « divina virtus assistens non excludit a corporibus gloriosis formam intrinsecam inhærentem ». — Hæc ille, et bene; nam ex dictis Augustini haberi potest quod impassibilitas corporis gloriosi est quid positivum exsistens in corpore, ab anima gloriosa derivatum. Ait enim in Epistola ad Dioscorum (epist. 118, al. 56, cap. 3) : *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* — Hæc Augustinus. — Et recitatur a sancto Thoma, 3 p., q. 14, art. 1; et q. 54, art. 3 (ad 1um), et multis aliis locis (β).

Ad quartum respondet (γ) Petrus (ibid.) dicens quod « effectus privativus non requirit causam positivam formalem; nullam enim talem habet causam. Sed necesse est quod habeat causam positivam tam efficientem quam fundamentalem : nunquam enim aliquid habet rationem causæ, nisi sit positivum. Sed causa positiva influit in effectum positivum; et sic causat ipsum. Sed effectum privativum non causat influendo directe, sed per subtractionem propriæ influentiæ, ut esset de Deo, si res annihilaret, et de nauta, si inter pericula maris navem non regeret; vel impediendo influentiam alterius, sicut obstaculum positum in fenestra causat tenebram impediendo illuminationem solis, et eodem modo terra interposita inter solem et lunam causat eclipsim. Similiter impassibilitas non potest alicui convenire, nisi per naturam ad quam sequitur privatio principiorum, mediantibus quibus inest alicui passibilitas; vel per naturam impedientem passionem quæ ab aliquo posset fieri. Et utroque modo impassibilitas est a causa positiva, vel inhærente, vel assistente ». — Hæc Petrus, et bene. — Concordat enim dictis sancti Thomæ in principio tertii articuli recitatis.

IV. Ad argumenta Henrici. — Ad objecta Henrici respondet (α) Bernardus de Gannato, in impugnatione illius quæstionis, dicens : « Cum dicit Henricus, quod quantumcumque corpus sit subjectum animæ, si nihil sit receptivum in corpore, etc., ex hoc habebitur quod sit impassibile quia non patietur, sed tamen de se erit passibile; — dicendum quod dos ista est aliquid positivum in corpore, ut sit perfecte subjectum quodammodo, vel realiter, vel secundum intellectum. Nec est inconveniens, si corpus compositum ex contrariis, suæ naturæ relictum, sit sic passibile. Nec hic quærimus quod sit impassibile, nisi inquantum est gloriosum. — Quod autem dicit, quod posset debilitari dominium qualitatis in corpore, — contradictio est : quia, si non potest debilitari dominium animæ super totum corpus, impossibile est quod debilitetur aliqua qualitas, vel disponatur aliquo modo contrario isti dominio. — Quod autem aliquod corpus ex se sit necesse non pati, de composito ex contrariis impossibile est, nisi per aliquod additum, hoc poni, nisi ponendo quod anima dat *esse* corporeum (β); — dicendum quod anima dat totum *esse* substantiale quod est in homine, cum ipsa includat virtutes omnium formarum ordine essentiali præcedentium. Nec homo est compositus nisi ex anima et materia appropriata animæ, quæ habet conditiones convenientes operationibus animæ, ut sunt organa, quibus omnibus anima dat *esse* substantiale, absque alia forma subtantiali. Et ita vera mixtio est (γ) in homine, sicut in aliis; quia anima dat illud *esse* quod daret forma substantialis mixti. Præter hoc autem est in homine

(α) *ad activa.* — *ab activis* Pr.
(β) Cfr. 1^{am} 2^{æ}, q. 4, art. 6.
(γ) *respondet.* — *respondit* Pr.

(α) *respondet.* — *respondit.* Pr.
(β) *corporeum.* — *incorporeum* Pr.
(γ) *mixtio est.* — *mixtione* Pr.

forma mixti accidentalis, quæ resultat ex proportione primarum qualitatum, et diverse ex diversa proportione, sicut est durities ossis, et mollities carnis, et sic de aliis. Formæ etiam elementorum sunt in virtute in homine, sicut in aliis mixtis, et eodem modo ac si poneretur (α) in homine alia forma substantialis præter animam. Et eodem modo sunt actiones et passiones qualitatum in homine, ac si illa forma poneretur, quæ non prius faceret actionem vel passionem qualitatum quam faciebat anima. Finalis autem corruptio hominis nulla est nisi separatio animæ a corpore, ad quam disponunt actiones et passiones qualitatum. Unde figmentum est ponere illam aliam formam. — Quod autem dicit, quod materia est incorruptibilis, sicut corpus cum dote, — dicendum quod essentia materiæ incorruptibilis est; sed dispositiones quæ requiruntur in ea ut sit materia propria animæ, sunt corruptibiles, quantum est de se, sicut in aliis mixtis. » — Hæc Bernardus, et bene.

Ad argumentum contra quæstionem (β) respondet (γ) sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 1, q[la] 1, in solutione primi argumenti, ubi sic dicit : « Secundum Anselmum (*Cur Deus homo*, lib. 2, cap. 11), *mortale* ponitur in diffinitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundum hujus mortalitatis statum. Vel potest dici quod, secundum Philosophum, in 8. *Metaphysicorum* (t. c. 5), quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum essentiales differentias, quæ sunt accidentalium causæ. Unde *mortale* non ponitur in diffinitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat, sed quia illud quod nunc est causa passibilitatis et mortalitatis secundum præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

(α) *poneretur.* — *proponeretur* Pr.
(β) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(γ) *respondet.* — *respondit* Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM CORPUS GLORIOSUM PER DOTEM SUBTILITATIS POSSIT ESSE IN EODEM LOCO SIMUL CUM ALIO CORPORE

Ulterius, circa quadragesimamquartam distinctionem, quæritur : Utrum corpus gloriosum per dotem subtilitatis possit esse in eodem loco simul cum alio corpore.

Et arguitur quod sic. Quia, ut dicitur, *Philipp.* 3, (v. 21) : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur, Johan. 20 (v. 26). Ergo etiam corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis simul in eodem loco.

In oppositum arguitur. Quia dicit Boetius, in libro *de Trinitate* (circ. princip.) : *In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus.* Ergo, si ponantur duo corpora in eodem loco, erunt unum corpus numero.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod corpora beatorum erunt subtibilia propter plenum dominium animæ super corpus ut perfecte informat, et per aliquam formam eis inhærentem, quæ dicitur dos subtilitatis.**

Primam partem hujus conclusionis ponit sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum. Unde, 2. *de Generatione* (t. c. 10), dicitur quod *subtile est repletivum partibus, et partium partibus.* Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo, ex parvitate quantitatis, præcipue secundum profunditatem et latitudinem; non autem secundum longitudinem; quia penetratio fit in pro-

fundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiæ; unde rara *subtilia* dicimus. Et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optime substant formæ, et perficiuntur ab ea modo completissimo: sicut dicimus subtilitatem naturæ esse in sole, et luna, et hujusmodi aliis; sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi, potest dici subtile, quando perfectissime completur in *esse* et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materia, nomen subtilitatis etiam ad eas transfertur, non solum ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, ex hoc quod pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquod minimum potest visu pertingere. Et similiter est de aliis sensibus. Et, secundum hoc, diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat (13. *de Civitate Dei*, cap. 20), attribuerunt eis subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiæ subtiles dicuntur, dicentes quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum, et, ratione hujus, corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat, 1. *Corinth.* 15 (v. 44). Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia, ut Boetius ostendit in libro *De duabus naturis*. Secundo, quia, si hoc esset possibile, tunc, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat. Tertio, quia, si Apostolus sic intelligendo nominaret corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quia in animam sunt conversa; quod patet esse falsum. Unde quidam alii hæretici dixerunt quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum (α) rarefactionis, ita quod corpora humana in resurrectione erunt similia aeri vel vento, ut Gregorius narrat in 14. *Moralium* (cap. 56, vet. 31, rec. 29). Sed hoc non potest stare. Quia Dominus, post resurrectionem, corpus palpabile habuit, ut patet, Lucæ ultimo (v. 39): quod præcipue subtile credendum est. Et præterea, corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini, ut dicitur, Lucæ ultimo (v. 39), *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* et, Job. 19 (v. 26), dicitur: *In carne mea videbo Deum*, etc. Natura autem carnis et ossis prædictam raritatem non patitur. Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ essentiæ, quæ in eis tunc maxime dominabitur. Quod non potest esse. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis humani. Secundo, quia, dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis quam nunc supra naturam elementarem: nisi ita esset quod tunc esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura cœlesti, et sic corpora humana non essent ejusdem naturæ vel staturæ; nisi forte minueretur in homine elementaris natura, quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturæ cœlestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ; quod videtur absurdum. Et ideo alii dicunt quod dicta completio, ex qua corpora humana gloriosa subtilia dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi omnino subjectum spiritui. Prima autem subjectio, qua corpus animæ subjicitur, est ad percipiendum *esse* specificum, prout subjicitur sibi ut materia formæ; et deinde subjicitur sibi ad alia opera animæ, prout est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et, propter hoc, Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde Gregorius dicit, 14. *Moralium* (cap. 56, vet. 31, rec. 29), quod *corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiæ.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio pro prima parte conclusionis: Corpus non potest dici vel imaginari subtile esse, nisi ex parvitate materiæ, vel quantitatis, aut ex completissima sui perfectione per formam. Sed corpora gloriosa non erunt subtilia primis duobus modis. Ergo tertio modo. Ille autem tertius modus potest dupliciter intelligi: scilicet ex natura quintæ essentiæ, aut ex completo dominio animæ beatæ super corpus. Primus modus non est probabilis. Restat ergo secundus.

Secundam vero partem conclusionis ponit, dist. 44, q. 2, art. 3, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit: « Corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ, non solum ut nihil sit in eo quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile redditur ad prædictam subjectionem; quæ quidem perfectio dicitur dos corporis glorificati. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor. Et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summe subjectum. Unde per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis,

(α) *modum.* — *motum* Pr.

dans esse specificum ; et per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus actionibus et motibus animæ. » — Hæc ille.

Similiter dicit, dist. 49, q. 4, art. 5, in solutione secundæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Secundum hoc homo est particeps beatitudinis, quod ad imaginem Dei exsistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit ; sed, per quamdam derivationem, etiam in corpore hominis quædam repræsentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animæ esse proportionatum. Unde beatitudo, vel gloria, primo et principaliter est in mente ; sed, per quamdam redundantiam, derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur esse secundum hoc quod imperium animæ Deo conjunctæ perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quæ sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animæ dotes ; ita dispositiones quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte subjectum animæ, dicuntur corporis dotes. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro secunda parte conclusionis sic : Beatitudo corporis gloriosi, et ejus dotes, proportionantur beatitudini animæ gloriosæ, et ejus dotibus. Sed beatitudo animæ, et ejus dotes, sunt quædam formæ positivæ inhærentes animæ beatæ. Ergo simile est de beatitudine corporis glorificati, et ejus dotibus, quarum una dicitur dos subtilitatis. — Item, hoc idem apparet ex diffinitione dotis, quam ponunt communiter Doctores, ut recitat sanctus Thomas, dist. 49, q. 4, art. 1 ; quæ talis est : *Dos est perpetuus ornatus animæ et corporis, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans*. Ergo, etc.

Secunda conclusio est quod corpus gloriosum non habet ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco localiter.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, in solutione secundæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Non potest, inquit, dici quod corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo illud quo prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiæ, per quam habet quod repleat locum ; quæ quidem corpulentia ab eo per dotem subtilitatis tolletur. Sed hoc non potest stare, propter duo. *Primo*, quia corpulentia, quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens ; puta aliqua inordinatio materiæ non perfecte substantis suæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget, tam ex parte formæ, quam ex parte materiæ. Quod autem (α) aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco, locus nihilominus remanet vacuus. Vacuum autem diffinitur, in 4. *Physicorum* (t. c. 58), quod est *locus non plenus corpore sensibili*. Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia, et forma, et naturalibus accidentibus ; quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Lucæ ultimo ; nec ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum, non obstante dote subtilitatis, replebit locum : insania enim videretur dicere quod locus ubi esset corpus gloriosum, esset vacuus. *Secundo*, ratio prædictæ positionis non valet. Quia impedire exsistentiam corporis cum alio corpore in eodem loco, est in plus quam replere locum. Si autem ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum. Unde (β) quidam ponentes vacuum, dixerunt vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo corpore sensibili ; et tamen istæ dimensiones prohibentur ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum, 4. *Physicorum* (t. c. 8), et in 3. *Metaphysicæ* (t. c. 17), ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil aliud est quam dimensiones separatæ, sit (γ) simul cum corpore naturali sensibili. Unde, dato quod subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco ; quia, remoto eo quod est in minus, non propter hoc removetur quod in plus est. Dicendum ergo videtur quod illud quod nunc impedit corpus nostrum ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi quod in eo requirit diversum situm : nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas : quia corpori non debetur situs ratione suæ qualitatis ; unde, remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, grave aut leve, nihilominus in eo manet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum, 4. *Physicorum* (t. c. 76), et etiam per se planum est. Similiter materia etiam non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis : quia materiæ non advenit situs, nisi me-

(α) *Quod autem*. — *Quia quod* Pr.
(β) *cum*. — Ad. Pr.
(γ) *sit*. — *sint* Pr.

diante quantitate dimensiva. Similiter etiam nec forma situm habet, nisi (α) ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in eodem situ causatur a natura quantitatis dimensivæ, cui per se convenit situs. Cadit enim in diffinitione ejus; quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm. Et inde est quod, remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si enim accipiatur linea separata, oportet quod, si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quod sint distinctæ in situ; alias linea addita lineæ non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus (β) mathematicis. Et quia materiæ debetur situs, inquantum substat dimensioni, exinde prædicta necessitas derivatur ad materiam situatam : ut, sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundum situm, ita impossibile est esse duas materias, vel duas partes materiæ, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiæ est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit, in libro *de Trinitate* (circ. princip.), quod *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus;* ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo auferet sibi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ita corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse cum alio corpore; sed poterit esse simul cum alio corpore, operatione virtutis divinæ. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad adventum ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina, ad ædificationem fidei; ita faciet virtus divina, ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, ad perfectionem gloriæ. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro conclusione sic : Causa manente, manet effectus. Sed cum dote subtilitatis manet causa incompossibilitatis duorum corporum ad simul exsistendum in eodem loco. Ergo cum illa dote manet effectus.

Tertia conclusio est quod divina virtute duo corpora possunt simul esse in eodem loco.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiæ requirit in situ distinctionem. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utrique, et acquiritur utrique simul unum *esse* indistinctum (α), ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur *esse* distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem *esse* distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima; sicut supra dictum est (dist. 12, q. 1, art. 1), quod *esse* accidentis dependet a subjecto sicut a causa proxima, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse,* cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri *de Causis,* ideo divina virtute, et ea sola, potest fieri ut accidens sit sine subjecto, ut patet in Sacramento Altaris. Et similiter divina virtute, et ea sola, fieri potest quod corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco. — Item, beata Virgo miraculose filium suum peperit. Sed in illo (β) partu oportuit duo corpora simul esse in eodem loco, quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest fieri miraculose quod duo corpora sint in eodem loco. — Item, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus intravit ad discipulos januis clausis, Johann. 20. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari multiplex ratio pro conclusione.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus (dist. 44, q. 5), probando quod dos subtilitatis non est qualitas inhærens corpori glorioso. Perfecta, inquit, subjectio corporis ad animam, quoad operationes cognitivas et appetitivas, videtur pertinere ad dotem subtilitatis. Et hæc subjectio potest intelligi vel quantum ad operationes sensitivas præcise, ut nihil sit in corpore, quo puritas talium operationum impediatur, sicut nunc fit in nobis frequenter propter grossitiem et impuritatem spirituum deservientium operationibus sensitivis; omnis enim talis impuritas

(α) *nisi.* — *nec* Pr.
(β) *superficiebus et corporibus.* — *sensibilibus et corruptibilibus* Pr.

(α) *indistinctum.* — *distinctum* Pr.
(β) *in illo.* — *nullo* Pr.

segregabitur a corporibus gloriosis. Vel potest intelligi talis subjectio propter perfectam obedientiam quam tunc habebunt vires sensitivæ appetitivæ ad rationem; quæ obedientia non est modo, quando caro concupiscit adversus spiritum; et ob hoc corpus nunc dicitur animale ab animalitate, quia motus animales magis sunt in nobis secundum impedimentum sensualitatis quam secundum dictamen rationis; sed tunc dicetur corpus spirituale, quia omnes tales motus erunt plenarie subjecti spiritui. Quocumque autem dictorum (α) modorum accipiatur subtilitas (β), non videtur necessarium quod dicat aliquam qualitatem supernaturalem inhærentem corporibus gloriosis. Quia subtilitas primo modo accepta, scilicet pro puritate operationum sensitivarum, potest esse per solam puritatem humorum (γ), et spirituum deservientium operationibus sensitivis. Secundo modo autem accepta, potest esse per divinam providentiam assistentem. Nec apparet bene quomodo per aliquam qualitatem inhærentem hoc esse possit : quia actus cujuscumque qualitatis, sive naturalis, sive supernaturalis, non est liber, sed necessarius, et ideo ad idem semper inclinat; sed obedientia virium sensitivarum ad rationem vel intellectum non potest esse secundum inclinationem ad idem, quia quandoque secundum rectam rationem aliquid est appetendum, quandoque vero ejus oppositum; ideo, etc. Et quamvis secundum hanc viam subtilitas non sit aliqua forma habitualis, sicut nec impassibilitas, potest tamen dici dos : quia dos sponsæ (ex qua istud nomen tractum est) consistit non solum in illis quæ sponsam (δ) ornant et circumstant quasi intrinsece, sed etiam in his quæ assistunt extrinsece, ut si ad tuitionem ejus daretur (ε) ei certa custodia militum. — Hæc Durandus.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta quorumdam. — Contra secundam conclusionem arguitur ab aliis, probando quod per dotem subtilitatis corpus gloriosum possit esse cum alio corpore.

Primo. Quia cujuslibet dotis corporis gloriosi est aliquis proprius effectus. Sed dotis subtilitatis non videtur esse aliquis effectus nisi penetrare aliud corpus, et facere se simul cum eo. Sed hæc est forma creata, et datur corporibus gloriosis. Ergo possunt se facere simul cum alio corpore non subtili, penetrando ipsum.

Secundo. Quod illud possit esse per virtutem creatam, probatur : Quia Christus, inquantum Deus, posset facere quod corpus gloriosum esset cum glorioso. Nec tamen sequitur quod corpus gloriosum (α) posset se facere simul cum (β) glorioso; sed bene conceditur quod posset se facere cum non glorioso (γ). Igitur non est tantum per divinam potentiam, sed per aliquid quod est in eo. Sed hoc non videtur aliud quam dos subtilitatis. Ergo, etc.

Tertio. Si subtilitas non esset ratio essendi cum alio corpore, tunc corpus post resurrectionem esset in onus animæ. Anima enim, quantum est ex se, potest esse cum quocumque corpore; et si corpus non posset esse cum alio corpore, jam esset sibi in onus, quia non posset cum illo illud quod posset sine ipso; quod est contra Augustinum, 22. *de Civitate Dei* (cap. 11).

Quarto. Sicut Deus posset facere unum corpus pro nunc cum alio corpore, ita potest ipsum conservare per aliquod tempus, et perpetuo. Igitur, a simili, poterit sibi dare aliquam formam per quam sit cum alio corpore, et per quam perpetuo conveniat sibi esse cum alio pro libito voluntatis suæ.

Quinto. Magis videtur de corporibus gloriosis quod per subtilitatem suam possint se facere simul cum alio corpore, quam de aliis non gloriosis. Sed aliqua alia corpora inveniuntur, quæ possunt se facere simul cum alio corpore : ut ignis cum ferro, et vinum cum pane. Ignis enim in ferro oportet quod vere sit : quia ferrum ignitum habet propriam operationem ignis et ferri, seu actionem; unde, si est acutum, comburit et scindit. Nec potest dici quod sit ibi in aliena materia, quia duæ formæ substantiales specificæ non possunt perficere simul eamdem partem materiæ. Quod etiam vinum sit ubique in pane, patet : quia vini humiditas est in pane; sed humiditas non potest separari a proprio subjecto, ut patet per Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 113), de humido aquæ et aeris, licet minus sit sensibile; unde quandocumque imprimuntur digiti in aere, vel in aqua, secundum eum, intercipitur aqua inter digitos; quod patet, quia manet humiditas, quæ non separatur ab eis. Ergo multo magis hoc possunt corpora gloriosa.

Hæc argumenta recitat Scotus (4. *Sentent.*, dist. 49, q. 16) tanquam aliena.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 44, q. 6), probando quod per nullam potentiam possit fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco proprio, sive

(α) *dictorum.* — Om. Pr.
(β) *subtilitas.* — *spiritualitas* Pr.
(γ) *humorum.* — *humanorum* Pr.
(δ) *sponsam.* — *sponsum* Pr.
(ε) *daretur.* — *darent* Pr.

(α) *corpus gloriosum.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) a verbis *sed bene* uque ad *gloriosa,* om. Pr.

quod sint indistincta secundum situm. Quia corpus non impeditur esse simul cum alio corpore, nisi ratione quantitatis. Quia nihil potest prohibere quin corpus possit esse simul cum alio corpore in eodem loco, nisi illud per quod unum corpus requirit distinctum situm ab alio : nihil enim est impeditivum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Sed sola quantitas est illud per quod unum corpus requirit distinctum situm ab alio. Ergo sola quantitas secundum naturam impedit simultatem plurium corporum in eodem loco. Hoc supposito, probatur quod duo corpora, ex hoc quod habent distinctas quantitates, non possint esse simul in eodem loco

Primo sic. Non minus necesse est duo corpora distingui ab invicem situ et positione, quam duas partes ejusdem corporis. Sed partes quantitativæ ejusdem corporis sic necessario distinguuntur situ seu positione, quod impossibile est eas simul esse, simultate opposita huic distinctioni. Ergo similiter duo corpora adeo distinguuntur situ et positione, quod non possunt esse simul, simultate illi distinctioni opposita. Utraque præmissarum probatur. Et primo major sic : quia actualis divisio partium quantitatis non tribuit partibus divisis quod possint esse plus simul quam ante divisionem; sed una quantitas efficitur duæ sola divisione; ergo simultas quæ repugnat partibus ejusdem quantitatis, repugnat quibuscumque duabus quantitatibus. Et iterum : duæ quantitates inter se divisæ possunt uniri et fieri partes ejusdem quantitatis, sicut e converso partes unitæ dividi possunt, et fieri quantitates distinctæ; propter quod omnino videtur idem esse judicium de quantitatibus divisis et de partibus ejusdem quantitatis, præcipue quia quælibet pars quantitatis est quantitas. Et sic patet major, scilicet quod quam impossibilitatem habent partes ejusdem quantitatis ut sint simul, eamdem habent quæcumque corpora. Minor probatur, scilicet quod partes ejusdem quantitatis sic distinguuntur situ vel positione, quod nullo modo possunt simul esse, simultate opposita tali distinctioni : quia de intrinseca et essentiali ratione quantitatis (α), sine qua non est possibile quantitatem esse vel intelligi, est quod habeat partem extra partem, seu juxta; quod vocatur ad præsens, distingui positione, vel situ, qui est ordo partium in toto; quæ diffinitio vel distinctio secundum positionem, et ordo, repugnat simultati partis in parte, vel partis cum parte; unde contra rationem quantitatis est quod partes ejus sint simul, sed semper una est extra aliam, et non in alia, vel cum alia; alioquin duæ non essent aliquid majus una, nec totum majus parte; quod est impossibile. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod duo corpora, vel duæ quantitates, necessario distinguuntur situ, seu positione, sic quod impossibile est ea esse simul, sed necessario unum est extra aliud, et non in alio, nec cum alio, positione vel situ indifferens.

Secundo probatur sic idem (et est eadem virtus rationis cum præcedente) : Quia, si duo corpora possunt esse simul, ita quod quantitates eorum sint indistinctæ secundum situm vel positionem, modo quo expositum est, per eamdem rationem partes ejusdem quantitatis possunt super se replicari, ita ut sint indistinctæ positione, nec una sit extra aliam; et tantum poterunt replicari, ut tota replicatio fiat super unam minimam partem, ita quod extra eam non sint aliæ, sed in ea vel cum ea simul. Hoc autem videtur impossibile : quia tunc maximum corpus posset contineri localiter a minimo loco, scilicet a solo loco illius partis super quam facta esset replicatio; et sic totus unus mons maximus posset intrare per foramen acus, et totum cœlum contineri in minima bursa, salvata quantitate utriusque, scilicet montis et cœli; quod non videtur possibile. Quare, etc.

Tertio sic. Sicut partes quantitatis successivæ, ut sunt tempus et motus, habent inter se ordinem durationis; sic partes quantitatis permanentis habent inter se ordinem positionis. Sed nulla virtute potest fieri quod partes quantitatis successivæ, ut sunt partes temporis et motus, sint simul duratione; cum de ratione earum sit prius et posterius secundum durationem. Ergo similiter nulla virtute fieri potest quod partes quantitatis permanentis sint simul positione; et, per eamdem rationem, nec duæ quantitates diversorum corporum; cum idem judicium sit utrobique, pro eo quod quælibet pars quantitatis est quantitas, ut dictum fuit. Quare, etc.

Quarto. Quia sicut se habent duo accidentia ejusdem speciei ad idem subjectum, sic duo corpora ad locum. Sed duo accidentia ejusdem speciei non possunt simul esse in eodem subjecto. Ergo nec duo corpora in eodem loco. Minor probatur. Quia duo accidentia ejusdem speciei, vel sunt æqualis gradus, vel inæqualis, puta quia unum est intensius alio. Si sint inæqualis gradus, impossibile est quod sint simul in eodem subjecto; alioquin idem subjectum esset magis album et minus album; quod videtur implicare contradictionem. Et iterum : termini motus vel mutationis sunt incompossibiles; sed hujusmodi accidentia possunt esse termini motus vel mutationis secundum alterationem intensionis et remissionis; quare, etc. Si vero sunt ejusdem gradus, idem sequitur : nam subjectum non est in potentia ad aliquam formam nisi mediante mutatione; sed subjectum habens aliquam formam non potest mutari ad consimilem (α) ejusdem gradus, priore manente; quia idem non potest simul esse

(α) *quantitatis.* — *quantitatum* Pr.

(α) *consimilem.* — *similitudinem* Pr.

tale formaliter in actu, et tale in potentia; sed illud sequeretur si subjectum habens aliquam formam posset mutari ad consimilem (α); ergo, etc.

Quinto. Quia rationes quæ fiunt pro parte opposita, sunt solubiles. Quod patet discurrendo per singulas.

Primo quidam arguunt quod duo corpora non possunt esse simul in eodem loco: quia Christus natus est clauso Matris utero (remansit enim virgo post partum); sed istud non potuit esse, nisi corpus Christi nascendo simul esset cum corpore matris; quare, etc. — Sed ista ratio non valet. Dicitur enim quod verissimum est beatam Mariam virginem permansisse in partu, et post partum, sicut ante: fuit enim virgo non solum ex carentia experientiæ delectationis venereæ, per quam experientiam virginitas proprie amittitur; sed etiam propter integritatem membri corporalis. Nec tamen propter hoc in nativitate Christi fuerunt duo corpora simul, scilicet corpus Christi cum corpore Matris: quia est alius modus possibilis, scilicet quod virtute divina fuit facta dilatatio membrorum (β) et meatuum naturalium, non ruptio aliqua, vel fractio aliqua; sicut, secundum Augustinum, 14. *de Civitate Dei* (cap. 26), factum fuisset in omnibus mulieribus, si status innocentiæ durasset, quia tunc peperissent sine dolore, qui nunc est pœna peccati, secundum sententiam Domini, *Gen.* 3 (v. 16); unde proles nata fuisset per dilatationem membrorum naturalium, et non per fractionem vel divisionem, quæ non potest esse in sentientibus sine dolore. Et hunc modum videntur tenere Gregorius Nyssenus (*de Occursu Domini*), et Ambrosius, super illo verbo Lucæ 2 (v. 23), *Omne masculinum*, etc. Ibi enim dicit Gregorius Nyssenus sic: *Hoc autem legis decretum in solo incarnato Deo singulariter et ab aliis differenter impleri videtur. Ipse namque solus ineffabiliter conceptus, ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non ante connubio reseratum, servans post partum mirabilem inviolabiliter signaculum castitatis.* Et Ambrosius (γ) dicit ibidem: *Non enim virilis* (δ) *coitus vulvæ virginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili* (ε) *utero Spiritus Sanctus infudit.* Et subdit quod est ad propositum, dicens: *Qui ergo vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur Propheta, hic est qui aperuit matris suæ vulvam, ut immaculatus exiret.*

Secundo arguunt quidam, dicentes quod Christus ponitur surrexisse clauso tumulo; quod non potuit esse, nisi simul esset corpus Christi cum lapidibus sepulchri. — Sed hæc ratio non valet: quia ex nullo textu Sacræ Scripturæ habetur quod Christus resurrexit clauso sepulchro; et ideo assertio contraria non præjudicat fidei, neque Scripturæ. Quod si ex dictis aliquorum sanctorum haberetur quod Christus resurrexit clauso sepulchro, accipiendum est pro opinione; et, si hoc dictum esset approbatum per Ecclesiam, tunc respondendum esset sicut in solutione tertii argumenti statim dicetur.

Tertio arguunt quidam, quod Christus post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut habetur, Johan. 20 (v. 26). — Sed hoc non concludit. Quia hoc est absolute verum, scilicet quod, cum fores essent clausæ, venit Jesus; sed non dicitur quod intravit (α) per januas clausas. Cum enim corpus gloriosum possit moveri per aerem sicut per terram, et Christus divina virtute potuit corpus suum ostendere et occultare prout voluit, potuit intrare ad discipulos per fenestras, vel per aliquem alium locum, et tunc primo ostendere quando fuit coram discipulis; et sic vere venit clausis januis (β), sed non per januas clausas. Et si per januas clausas intravit, potuerunt subito aperiri, et subito claudi, ita ut apertio et clausio lateret discipulos. Et quia res dicitur fieri quando innotescit, ideo dicuntur fuisse clausæ, quia apertio earum nulli apparuit. Et hoc modo posset dici surrexisse clauso sepulchro, si illud alicubi legeretur. — Vel posset dici quod Christus, ratione qua Deus, habuit in sua potestate corpus et figuram corporis sui, ita quod potuit figuram corporis sui mutare in figuram angustam, et sic intrare per quamcumque rimam januarum, eis remanentibus clausis. Et quamvis aliqui dicant hoc non fuisse conveniens, nullus tamen dicit quin fuerit possibile Christo, inquantum Deus est (γ). Convenientius autem videtur ponere modum qui ab omnibus creditur esse possibilis, quam ponere illum qui a pluribus impossibilis reputatur. Beatus etiam Augustinus videtur hunc modum tenere.

Potest etiam aliter responderi ad prædictas tres instantias, dicendo quod, si Deus potest facere et facit quod idem corpus Christi sit simul in cœlo et in sacramento, absque hoc quod sit in medio, multo fortius potest facere quod idem corpus sit successive in locis distantibus, et non in medio. Et sic potuit Deus facere quod corpus Christi fuisset primo in utero matris, et postea extra, absque hoc quod fuisset in medio simul cum corpore matris. Et idem potest dici de egressu Christi ex sepulchro clauso, et de ingressu ad discipulos januis clausis. Et si istud est possibile Deo (quod prima facie apparet possibilius quam illud quod fide tenemus de simultate exsistentiæ realis corporis Christi in cœlo et in

(α) *consimilem.* — *similitudinem* Pr.
(β) *membrorum.* — *nervorum* Pr.
(γ) Cfr. Ambros., *Exposit. in Lucam,* lib. 2.
(δ) *virilis.* — *rursus* Pr.
(ε) *inviolabili.* — *inviolabiliter* Pr.

(α) *intravit.* — *intraverit* Pr.
(β) a verbis *et sic* usque ad *januis,* om. Pr.
(γ) *est.* — om. Pr.

sacramento, et de simultate ejusdem in pluribus sacramentis), tunc prædictæ instantiæ sumptæ ex dictis Scripturæ sunt clare solutæ, et omnes auctoritates sanctorum doctorum prædicta loca Scripturæ exponentium.

Quarto arguunt quidam : Quia corpus cœleste non potest dividi, saltem quantum ad substantiam sphærarum; unde dicitur, Job. 37 (v. 18), quod *cœli velut solidissimi, quasi ære fusi* (α) *sunt*. Si ergo corpus gloriosum non posset simul esse cum alio corpore, nunquam corpus Christi ascendisset ad cœlum empyreum, nec corpora sanctorum post resurrectionem illuc ascenderent; quod est erroneum. — Sed dicendum quod, sive ponatur cœlum divisibile per naturam, sive virtute divina, non oportet ponere corpus Christi in ascensu ad cœlos simul fuisse cum corporibus sphærarum; sed cessit corpus corpori (β). Et si dicatur quod omne divisibile est corruptibile; — dicendum quod non oportet. Quia divisio non arguit corruptibilitatem in illis in quibus est; sed addit facilitatem, quia (γ) corruptibile divisum in plures partes, facilius corrumpitur quam si esset integrum; quia singulæ partes non possunt tantum resistere corrumpenti, quantum totum integrum. Divisio tamen non dat eis corruptibilitatem; sed supponit. Quod patet : quia, si esset quantum mathematicum, quantumcumque divideretur, non corrumperetur. Non enim corrumperetur a contrario, quia quantitas non habet contrarium; nec corruptione subjecti, quia subjectum non habet, ut ponitur; nec divisione ad minima, quia tale quantum secundum se divisibile est in infinitum, nec est possibile pervenire ad minimum, nec conjunctum toti, neque separatum a toto. Patet ergo quod divisio non arguit corruptibilitatem, saltem illa quæ fieret virtute divina. Nec cœli dicuntur solidissimi, quin possint divina virtute dividi, et præbere transitum corporibus gloriosis ad cœlum empyreum; sed dicuntur solidissimi, quia naturaliter sunt incorruptibiles. Videtur etiam quod rationabiliter oporteat hoc ponere : quia, nisi cœlum sit secundum aliquid divisibile, ita ut cedat corpori glorioso, necessarium est quod corpora gloriosa nunquam possint esse in cœlo, nisi semper sint simul cum alio corpore; quod forte reputarent aliqui satis absurdum.

Quinto arguunt quidam : Quia corpus non impeditur esse cum alio corpore, nisi ratione quantitatis. Sed virtute divina fit quod in Sacramento Altaris est corpus Christi simul cum quantitate panis. Ergo eadem virtute posset fieri quod simul esset cum substantia panis. Ergo duo corpora essent simul. — Sed dicendum quod corpus Christi, prout spectat ad genus substantiæ, est vere in Sacramento Altaris. Nec illud est contra dicta, nisi ponatur quod in eodem sacramento sit quantitas corporis Christi; quia sola quantitas impedit coexsistentiam plurium corporum in eodem loco. Sicut autem ostensum fuit prius (dist. 10, q. 2), non est verum quod quantitas Christi sit in hoc sacramento, nec ex vi conversionis, ut omnes concedunt, nec ex aliqua concomitantia, quamvis unum ab altero non separetur, ut plenius fuit supra (ibid.) declaratum. Item, secundum omnes, corpus Christi non est in Sacramento Altaris quantitative; sed sub qualibet parte hostiæ, quantumcumque minima, est totum corpus Christi; unde non potest ibi videri, nec a seipso, nec ab alio, ut fuit declaratum in præcedentibus (dist. 10, q. 4). Nec ut sic competebat corpori Christi aliquis motus, vel actio, seu passio. Quando autem quærimus utrum virtute divina unum corpus possit esse cum alio, intelligimus hoc de exsistentia quantitativa utriusque corporis. Et ideo non est simile hinc et inde.

Sexto principaliter arguit. Quia tenentium partem oppositam, probabilior modus ponendi est illorum qui dicunt quod modus quo est possibile duo corpora esse in eodem loco, talis est : Quantitas enim, per quam corpus comparatur ad locum, habet duo facere, scilicet reddere corpus quantum, et occupare locum. Primum est actus ejus formalis, secundum est actus ejus quasi causæ efficientis. Ex quo potest tripliciter argui.

Primo sic. Sicut se habet calor ad calefaciendum, sic quantitas ad occupandum locum. Sed, virtute divina, potest fieri quod calor præsens calefactibili non calefaciat ipsum, ut factum fuit in fornace Babylonis respectu trium puerorum. Ergo eadem virtute fieri potest quod quantitas præsens loco non occupet locum; et sic alia quantitas poterit esse simul cum ipsa.

Secundo sic. Virtute divina potest fieri quod prius maneat, amoto posteriori; cum hoc non implicet aliquam contradictionem, seu repugnantiam intellectuum. Sed dare *esse* quantum subjecto per prius competit quantitati quam occupare locum : quia ille est actus formalis, qui simul est cum forma in subjecto; alius autem est actus ejus ut efficientis respectu alterius, qui frequenter est tempore posterior. Ergo virtute divina potest fieri quod corpus maneat quantum, et non occupet locum. Et sic idem quod prius.

Tertio sic. Non videtur quod duo corpora impediantur simul esse in eodem loco, nisi quia non apparet per quid distinguerentur. Sed illud non impedit : quia corpora suis quantitatibus distinguuntur non per loca, quamvis per distinctionem locorum appareat vel manifestetur distinctio corporum. Dato etiam quod distinguerentur per loca, Deus tamen potest facere per se quod potest facere

(α) *fusi*. — *firmati* Pr.
(β) *corpus corpori*. — *corpori Christi* Pr.
(γ) *facilitatem, quia*. — *facientem quod* Pr.

mediantibus causis secundis; et ita potest distinguere duo corpora, et distinctionem eorum conservare, absque distinctione locorum. Quare, etc.

Iste, inquam, modus inter cæteros probabilior est. Sed tamen non valet, nec concludit. Dicitur enim *ad primum*, quod non est simile de calefactione respectu caloris (α), et de occupatione loci respectu quantitatis. Quia per calefactionem fit aliqua natura in calefacto, scilicet calor, qui virtute divina potest impediri ne fiat, conservando qualitatem oppositam; propter quod, calidum præsens calefactibili potest virtute divina impediri ne calefaciat. Sed ad occupare locum non sequitur aliqua natura absoluta ex præsentia locati ad locum, vel econtra; sed ex hoc solum occupatur locus a locato, quia locatum habet infra locum distensionem suarum partium. Cum ergo hoc sit essentiale locato, prout est quantum, impossibile est quod locatum sit in loco, et quod non occupet ipsum, ac, per consequens, quin sit incompossibile alteri sic occupanti.

Similiter *secunda ratio* non valet. Dicitur enim quod Deus potest facere quod corpus sit quantum, et quod non occupet locum; quia potest facere corpus sine loco. Sed, supposito quod corpus sit in loco, non potest fieri quod non occupet locum : quia non est prius, immo nec aliud realiter est quantum esse in loco quam occupare locum; quia occupare locum est in loco habere partes positione distinctas et distantes ab (β) invicem et ab omni alia quantitate, et istud non est aliud quam esse quantum. Nec in proposito facit difficultatem corpus continens aliud, in quo contentum dicitur esse sicut in loco : quia, si duo corpora ponerentur esse in eodem loco continente, et postea corpus continens (γ) totaliter annihilaretur, non propter hoc præcedentia corpora desinerent simul esse; et, quamvis ista simultas non esset secundum locum, esset tamen secundum positionem partium, quæ semper est incompossibilis quantitati, cum distantia partium quantitatis sit essentialiter intrinseca quantitati.

Similiter *tertium* non concludit. Dicitur enim quod Deus (δ) potest conservare distinctionem corporum sine distinctione locorum; quia potest facere plura corpora, quorum neutrum sit in loco. Non tamen potest facere quod duo quanta sint distincta, et partes eorum sint positione indistinctæ, cum hoc sit contra intrinsecam rationem quantitatis. Et quia hoc sequitur, si ponerentur plura corpora in eodem loco, ideo illud non est possibile. Ad formam ergo rationis, dicendum quod non prohibentur plura corpora esse in eodem loco quia locus sit causa distinctionis corporum, sed quia distinctio corporum requirit distinctam positionem eorum, quam non compatitur unitas loci. Sic ergo videtur quod duo corpora quantitative sumpta nulla virtute possunt simul esse in eodem loco. Si autem alterum eorum non compararetur ad aliud quantitative, sicut est de corpore Christi in sacramento, vel alio modo Deo possibili, licet nobis ignoto, tunc unum corpus posset esse simul cum alio in eodem loco; sed alterum non esset ibi localiter, nec quantitative. — Hæc Durandus.

(α) *caloris.* — *calorum* Pr.
(β) *ab.* — *ad* Pr.
(γ) *postea corpus continens.* — *prius corpus* Pr.
(δ) *non.* — Ad. Pr.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 49, q. 16), improbando modum ponendi, quo dicitur solum Deum posse facere duo corpora simul in eodem situ.

Primo. Quia, vel manent principia essentialia istorum corporum ut sunt in uno loco distincta, vel non. Si sic, ergo solus Deus non conservat, quia cum causis secundis manentibus et concurrentibus conservat; cujus contrarium dicitur in positione. Si non, sequitur quod Deus conservat et non conservat unum et idem simul : quia conservat, secundum te, illud *esse* distinctum eis (α); non conservat, quia non conservat (β) nisi quod est, sed materia illius est materia istius, et forma illius est forma istius, ergo non sunt distincta, ergo nec conservat ut distincta; et sic ponis contradictoria. Et si dicas quod Deus potest conservare illa corpora distincta sine distinctione principiorum intrinsecorum illorum, — hoc non valet : quia Deus nunquam conservat nec potest conservare rem sine suis principiis essentialibus, ut hominem sine anima et corpore humano; ergo nec distinctas res potest conservare sine distinctis principiis essentialibus; talia autem sunt materia et forma; ergo, etc.

Secundo sic. Aut situs est formale distinctivum et essentiale quantitatis, aut accidentale et casuale. Si formale et essentiale, ergo Deus de potentia absoluta non potest conservare quantitatem distinctam ab alia sine situ, sicut Deus nunquam potest facere effectum causæ formalis sine ipsa, ut hominem sine anima, album sine albedine, quia est contradictio. Si autem situs sit accidentalis aut casualis ratio distinctionis quantitatis, ergo ante illud habuit causam essentialem formalem distinctionis propriam; et tunc Deus conservat illa distincta secundum suas causas priores, sine illo quod est accidentalis ratio; vel, si est casualis, tunc conservat causam sine effectu; quod est possibile.

Tertio. Quia in causis ejusdem ordinis non est circulus. Sed distincta quantitas est causa distinctionis situs effectiva, ut tu accipis in una ratione,

(α) *eis.* — Om. Pr.
(β) *non conservat, quia non conservat.* — *non conservat enim* Pr.

contra aliam opinionem. Ergo e converso situs non potest esse causa effectiva distinctionis quantitatis.

Quarto. Quia inter quantitatem et quantitatem non est repugnantia formalis, nec inter situm et situm, nec inter *ubi* et *ubi*. Quod probatur : quia quæcumque formæ, quantumcumque sint contrariæ, si sint in diversis, nihil sibi repugnant; sed duo *ubi* sunt in diversis; ergo non repugnant. Unde, dato quod in hoc corpore sit hoc *ubi*, et in alio aliud *ubi*, ista duo non repugnant formaliter, quia ejusdem speciei sunt; nec repugnant (α) respectu corporis sibi subjecti, quia hoc *ubi* est in uno corpore, et aliud est in alio. Si ergo est impossibilitas quod ista duo *ubi* sint in diversis, hoc non est propter repugnantiam quam habent inter se absolute, nec etiam ut comparantur ad subjectum. Oportet ergo quod sit propter comparationem ad eumdem terminum, respectu cujus accipiuntur. Sed nec sic est incompossibilitas : quia duos respectus extrinsecos esse in diversis non ad diversos terminos, non est impossibile; quia nec est impossibile de respectibus intrinsecus (β) advenientibus, ut duos respectus similitudinis in diversis ad unum simile. Hoc etiam patet : quia incompossibilitas quanti ad quantum coexsistendi in eodem loco est sicut incompossibilitas causæ essendi sine suo effectu naturali; sed, cum causa sit prior suo effectu, et omne prius naturaliter Deus possit conservare sine posteriori, non est impossibile quantum esse simul cum quanto, et quantum esse sine suo effectu, qui est esse in loco distincto.

III. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Scotus (dist. 49, q. 16), quod per nullam potentiam duo corpora possint esse simul.

Primo. Quia, secundum Boetium, 1. *de Trinitate* (circ. princ.), *in numero differentiam accidentium varietas facit*. Et sequitur : *Locus semper est diversus; corporum duorum locum unum nullo modo fingere possumus*. Ex hoc sic arguitur : Si varietas loci in numero differentiam facit, contradictio est quod duo corpora sint in eodem loco.

Secundo. Quia dimensio est formalis ratio repugnandi duo corpora esse in eodem loco : quia, secundum Philosophum, 4. *Physicorum* (t. c. 76), solæ dimensiones faciunt per se distare, non per passionem, nec per aliquid aliud. Tunc sic : Si formalis ratio repugnandi duo corpora esse simul, est divisio distincta, tunc, manente dimensione, quæ est formalis ratio hujus repugnantiæ, impossibile est duo corpora esse simul.

Confirmatur sic : Sic se videntur habere duæ dimensiones ad essendum in eodem loco, sicut duo accidentia contraria ad idem subjectum. Sed duo accidentia contraria non possunt esse simul in eodem subjecto. Ergo nec duo corpora habentia distinctas dimensiones possunt esse simul in eodem loco. Major probatur. Quia quidquid inducit unum contrariorum, expellit reliquum; ergo qui movet unum corpus ad locum, expellit reliquum. Sed hoc non fieret, si possent esse simul in eodem loco. Ergo. — Quod autem duo accidentia contraria non possint esse simul in eodem subjecto per aliquam potentiam, patet, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 9 et 27), ubi dicit Philosophus, quod, si contraria sunt in eodem, pari ratione et contradictoria.

Tertio sic. In corpore naturali non sunt nisi ista : scilicet materia, et forma, et qualitates, et quantitates. Sed formalis ratio repugnandi duo corpora esse in eodem loco, non est materia, nec forma substantialis, nec qualitates : quia corpus aliquod potest rarefieri et condensari, manente eadem materia, et forma, et qualitatibus, sola quantitate mutata. Sed tamen corpus condensatum et rarefactum occupat alium et alium locum.

Quarto. Nam duo indivisibilia non possunt esse immediata : quia tunc non essent duo, ex 6. *Physicorum* (t. c. 2, etc.). Ergo a simili potest argui : Si duo corpora sunt simul immediata, non remanent duo; eadem enim ratio quæ est de uno, est de alio.

Quinto. Quia a puncto ad punctum non potest trahi nisi una linea recta. Sed, si duo corpora essent simul, possent trahi duæ lineæ rectæ ab uno puncto corporis continentis ad alium punctum ejusdem corporis contenti (α), quia (β) in duobus corporibus. Ergo, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem ad objecta Durandi contra primam conclusionem, respondet Petrus de Palude (dist. 44, q. 3), dicens : « Quidquid isti dicant, videtur probabilius quod subtilitas sit aliquid positivum, exsistens in potentiis per modum habitus. Quia gratia perficit naturam sicut ipsa nata est perfici. Potentiæ autem animæ inferiores natæ sunt perfici ad suas operationes, et ad obediendum rationi,

(α) a verbo *formaliter* usque ad *repugnant*, om. Pr.
(β) *intrinsecus*. — *intrinsecis* Pr.

(α) a verbis *ab uno* usque ad *contenti*, om. Pr.
(β) *quia*. — *quasi* Pr.

per habitus naturaliter acquisibiles. Ergo ad hoc ut ista fiant perfectius, conveniens est infundi habitus supernaturales; qui (α), sive sint unus, sive plures, unius dotis nomine (β) designantur, propter unitatem finis in generali. Et quidem de appetitu sensitivo et memorativa, est probabile; in quibus ex frequentia actuum solent habitus generari naturaliter. Sed de potentiis apprehensivis sensuum exteriorum, et aliquorum interiorum, in quibus nulli habitus naturaliter acquiruntur, non concludit ratio, sed potius oppositum; nisi dicamus quod ideo in eis naturales habitus non ponuntur, quia non experimur ex frequentia actuum eas perfici plus quam ex primo actu; quod si possent, pari ratione haberent habitus sicut aliæ. Quia ergo non est dubitandum quod per gloriam perficientur earum operationes, et delectationes perfectiores sequentur (γ), probabile est quod hoc fiat per habitus; quia (δ) etiam faciunt operationes connaturaliores, et per consequens promptiores, faciliores et delectabiliores. Et ideo argumenta in oppositum non concludunt. — Ad primum ergo, dicitur quod non concludit de appetitivis, in quibus, quanto natura est perfectior, tanto plus concupiscunt adversus spiritum. Tamen nec in aliis concludit : quia sicut intellectus, quantumcumque depuratis phantasmatibus et potentiis subservientibus, indiget habitu ad perfectius operandum, et voluntas ad obediendum, quamvis organa, vel ob grossitiem sui, vel spirituum, non patiantur (quia intellectus organum non habet, nec per consequens spiritu utitur, et objectum ejus est spirituale); ita est in proposito. Si dicatur quod hoc est quia intellectus non potest intendi, cum sit æviternus, ideo aliter habet perfici, scilicet extrinsece, quia non potest intrinsece, — non valet : quia hoc esset imperfectionis in intellectu, posse perfici solum extrinsece; cum perfectio tanto sit nobilior et perfectior, quanto interior. Si ergo potentiæ organicæ possint (ε) intendi, et verisimile sit eas (ζ) intendi (maxime in statu illo perfectissimo, immo etiam in damnatis, ut majorem pœnam sentiant), nihilominus potentiæ sensitivæ cum tota sui intensione non habent majorem perfectionem in suo genere (η) quam intellectus per naturam in ultimo sui exsistens; propter quod, si illi non intensionali necessarius est habitus ad ultimatam perfectionem respectu suæ operationis, pari ratione et potentiis sensitivis, quarum operatio tunc est summe perficienda. — Ad secundum, dicitur quod illa ratio probat non posse esse aliquem habitum in appetitu sensitivo; quod est contra communem opinionem. Propter quod, dicendum quod determinaret ad unum non materialiter, sed formaliter. Redderet enim (α) potentiam bene mobilem a ratione, ut obediret rationi in appetendo et refutando cum tali et tali modo : sic enim habitus virtuosus inclinat, non ad aliquid appetendum vel fugiendum, quia non est ad operari absolute, sed ad sic appetendum, id est, prout recta ratio dictabit. Quia appetitus superior movet inferiorem sicut sphæra superior movet inferiorem, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 57). Unde, sicut inferior sphæra nata est obedire superiori ad omnem motum illius, puta primi mobilis et secundi, et non ad unum tantum, sed ad omnem motum quo illa movetur, sic habitus perficit appetitum sensitivum ad omne imperium rationis; sicut et sanitas disponit corpus totum ut sit bene obediens animæ, non ad hanc vel ad illam, sed ad omnem operationem. Et nihilominus hujusmodi sunt quædam qualitates naturales, et non potentiæ rationales, quæ sunt ad utrumque. Ideoque, etc. » — Hæc Petrus, et bene quoad multa.

Sunt tamen in dictis ejus aliqua dubia, vel falsa, sicut et in dictis Durandi. *Primum* est, quia dos subtilitatis non est habitus unus, aut multi, ordinatus ad perficiendum potentias partis sensitivæ apprehensivas, vel appetitivas; hoc enim pertinet ad dotem agilitatis. Sed ordinatur ad hoc quod corpus sit subjectum perfecte animæ, ut participet actum primum, qui est *esse* substantiale. De hoc sanctus Thomas, dist. 49, q. 4, art. 5, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Anima est forma corporis, et motor. Unde, cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte subjiciatur animæ, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte, et sicut formæ, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur : scilicet *esse* substantiale, vires et formæ secundariæ (β), scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte animæ subditur quantum ad *esse* substantiale quod habet ab ea, sic est dos subtilitatis : ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, quod perfecte ab anima informatur, etc., » ut supra (γ) recitatum fuit. Item, ibidem, in solutione secundi argumenti, sic dicit : « Agilitas non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animæ : ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habilitatum ad omnes operationes quæ per corpus exercentur. » — Hæc ille. — Item, dist. 44, q. 2, art. 3, q[la] 1, arguit sic, tertio loco : « Inter operationes animalis, sensus est nobilior et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua pro-

(α) *etiam.* — Ad. Pr.
(β) *nomine.* — *naturæ* Pr.
(γ) *sequentur.* — *frequenter* Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.
(ε) *organicæ possint.* — *organizatæ possunt* Pr.
(ζ) *eas.* — *causas* Pr.
(η) *genere.* — Om. Pr.

(α) *Redderet enim.* — *ei redderet* Pr.
(β) *secundariæ.* — *sed aliæ* Pr.
(γ) Cfr. quæst. præced., art. 3, I.

prietas quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo non debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum, et ad omnes alias operationes animæ per corpus exequendas. » — Hæc ille. — *Secundum* est, quia non videtur verum quod aliqua naturalis potentia animæ sit intensibilis aut remissibilis, ut dicit Petrus. — *Tertium* est quod habitus virtutis non determinet ad unum materialiter, sed tantum formaliter, scilicet ad modum. Hoc enim falsum est : quia habitus temperantiæ determinat per modum inclinationis ad objectum temperantiæ, puta ad medium in delectationibus tactus, et non solum ad modum operandi; et similiter justitia, et aliæ virtutes morales. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, q^la^ 2, in solutione quarti, sic dicit : « Medium determinatur per virtutem intellectualem, scilicet prudentiam, et moralem; sed diversimode : quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium; unde dicit Tullius (lib. 2, *de Inventione*), quod operatur per modum naturæ. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 1, art. 6, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Dupliciter contingit aliquem judicare. Uno modo, per modum inclinationis : sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur; unde et in *Ethicis* (α) (lib. 3, cap. 4; et lib. 10, cap. 5) dicitur quod virtuosus est mensura et regula humanorum actuum. Alio modo, per modum cognitionis : sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi habitum non haberet. » — Hæc ille. — Quomodo autem idem habitus possit inclinare nunc ad hunc actum, nunc ad oppositum, vel ad diversa objecta, ostendit sanctus Thomas, 1^a^ 2^æ^, q. 54, art. 2 et 4. Vide ibi. Alia dicta Petri stare possunt, bene intellecta.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta quorumdam. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur, negando minorem : quia dos subtilitatis habet alium effectum quam penetrare aliud corpus, et facere quod duo corpora sint simul, ut patet per prædicta.

Ad secundum dicitur quod per divinam potentiam corpus gloriosum æque potest esse simul cum alio corpore glorioso, immo potius. De hoc sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, in solutione quartæ quæstiunculæ (β), sic dicit : « Corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec (α) ut sit cum corpore non glorioso. Divina autem virtute posset fieri ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed (β) tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso : tum quia (γ) in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri. Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul. » Item, in solutione quintæ quæstiunculæ (δ), sic dicit : « Corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; et, si hoc haberet ut esset cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioso. »

Ad tertium dicitur quod anima beata, resumpto corpore glorioso, poterit esse simul cum quocumque alio corpore esse voluerit; non tamen propria virtute, sed divino miraculo. De hoc sanctus Thomas, ubi supra (dist. 44, q. 2, art. 2), in solutione sextæ quæstiunculæ (ε), sic dicit : « Corpori glorioso secundum naturam suam competit ut resistat cuilibet alteri transeunti, ita quod non possit simul esse cum eo in eodem loco. Sed miraculose hoc potest divina virtute contingere, ad nutum ipsius, quod sit cum alio in eodem loco; et sic non resistet ei transeunti. » — Hæc ille.

Ad quartum, negatur consequentia : quia per nullam formam creatam aufertur a corpore glorioso illud quod est principium incompossibilitatis coexsistendi alteri corpori, ut patet in probatione conclusionis.

Ad quintum, negatur minor. Et ad ejus probationem, patet responsio per dicta sancti Thomæ in Scripto super Boetium, *de Trinitate*, in illa quæstione qua quærit : Utrum duo corpora possint intelligi esse in eodem loco. Ibidem enim, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « In ferro ignito non sunt duo corpora, sed unum corpus, habens quidem speciem ferri, sed aliquas qualitates ignis. » — Hæc ille. — Completius tamen respondet Petrus de Palude (dist. 44, q. 3), dicens : « In ferro ignito non sunt simul ignis et ferrum. Cujus ratio est : quia forma ignis non compatitur in materia quam perficit, tantam densitatem quantam habet materia ferri; nec forma ferri compatitur tantam raritatem, quantam requirit forma ignis. Dicendum ergo quod, cum ferrum ignitur, utique ignitio ferri non est nisi vehemens alteratio a qualitatibus ignis, ratione cujus potest aliud ignire; et sic, ubi ferrum est, non est ignis, sed ardor, vel cauma. Si quæ tamen

(α) *Ethicis.* — *Metaphysicis* Pr.
(β) *quæstiunculæ.* — *quæstionis* Pr.

(α) *nec.* — Om. Pr.
(β) *Sed.* — *quia* Pr.
(γ) a verbis *non est conveniens* usque ad *tum quia*, om. Pr.
(δ) *quæstiunculæ.* — *quæstionis* Pr.
(ε) *quæstiunculæ.* — *quæstionis* Pr.

sunt porositates in ferro, nihil prohibet quin ibi sit ignis verus, generatus vel in natura aeris prius ibi exsistentis, vel in subtilioribus partibus quæ resolvuntur a ferro. De pane autem intincto vel imbibito in vino vel aqua, dicendum est quod ubi est porositas, ibi solum est vinum, vel sola aqua; ubi autem est panis solidus, nihilominus humectatus, ibi est solus panis, alteratus tamen a qualitatibus aquæ vel vini, quorum substantia corrupta est. Et sic nunquam est simul ferrum et ignis, nec panis et vinum. » — Hæc Petrus, et bene.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra tertiam conclusionem, respondet Petrus de Palude (dist. 44, q. 4), dicens quod « major est vera, et minor falsa. Ad probationem, posset negari major. Sed, secundum veritatem, minor est falsa (α) : quia non est de formali ratione quantitatis quod partes ejus situ distinguantur. Quod probatur dupliciter. *Primo* sic : Quia quantitas non includit in sua essentia, nec in suo *esse*, formaliter et essentialiter situm, nec, per consequens, distinctionem situs, seu positionis, quæ est posterior : quia coordinationes prædicamentorum sunt impermixtæ; unde, cum situs, seu positio, sit aliud prædicamentum distinctum a quantitate, sive differant ut res et res, sive ut modus a re, saltem ratione formali differunt, et quidditative; et sic non est de ratione suæ essentiæ, nec per consequens sui *esse*, cum nihil cadat medium inter essentiam et *esse*, nec *esse* unius prædicamenti deserit suam essentiam ut transeat ad aliam. Ergo Deus potest facere quantitatem sine hoc quod partes ejus sint distinctæ situ; quod solum impedit simultatem corporum in loco. *Secundo* : Quia illud non est de ratione alicujus, quod est extra completam ejus diffinitionem; et potest res esse, posita sua diffinitione, omni alio circumscripto. Sed completa diffinitio quantitatis est quod quantum est divisibile in ea quæ insunt. Propter quod esse partibile, et habere partes, est completa ratio quantitatis; quod autem illæ partes sint distinctæ situ, vel loco, hoc accidit. Ponatur ergo, per possibile vel impossibile, quod aliquid habeat partes, et illæ non distinguantur situ, quæro : utrum est quantitas, vel non? Si dicas quod non; ergo habeo diffinitionem et non diffinitum. Si autem dicas quod sic; ergo esse partem extra partem non est essentia quantitatis. Si autem dicatur quod species abundat a genere, et quantitas continua, ut est quantitas, non includit nisi solum partibilitatem, sed, ut est continua, determinat modum partibilitatis cum situ; — potest dici quod, etsi determinaret sibi situm, non tamen propter hoc distinctionem situs : nam punctum est unitas posita, et tamen duo puncta quæ sunt in extremitatibus duarum linearum contiguarum, habent unummet situm, et nihilominus sunt vere puncta, et vere posita, et situata; et ita etiam omnes partes quantitatis quæ essent in eodem loco, essent situatæ seu positæ, sed non situ seu positione distinctæ. Hoc tamen non est verum : quia unum prædicamentum nunquam est differentia alterius specifica, licet species relationum innotescant aliquando per species aliorum, 5. *Metaphysicæ*. Sed aptitudo ad hoc bene potest dici essentialis, et specificans quantitatem continuam permanentem. Permanentia autem videtur esse differentia quantitatis continuæ respectu successivæ, et non situs. Si autem dicatur quod continuum est cujus partes copulantur ad aliquem unum terminum communem; quod supponit distantiam partium extremarum a media; — dicendum quod non est verum. Magis enim copularentur termino communi, si ab illo non distarent, nec per consequens ab invicem, quam per hoc quod distant; sicut prius dicebatur quod, si (α) esset partibile, partibus non distantibus, esset vera quantitas. Et quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua specie ejus, oportet quod esset in aliqua specie. Si autem non esset in specie quantitatis continuæ et permanentis, in nulla alia esse posset : non enim in discreta, quæ supponit continuam; nec in successiva, cum successio simultatem excludat. Esset ergo in specie quantitatis continuæ permanentis; et sic ei accidit, quoad essentiam, habere in partibus distinctionem situs. » — Hæc Petrus.

Et in idem redit solutio quam dat Johannes de Neapoli ad prædictam rationem, in suo secundo *Quodlibeto*, q. 4. Dicit enim quod « de intrinseca et formali ratione quantitatis continuæ est quod habeat partem extra partem, id est, distinctam a parte realiter, non autem situaliter. Immo situs, quantum ad totum ejus ambitum, est extra intrinsecam et formalem rationem quantitatis, cum sit aliud prædicamentum a quantitate. Unum enim prædicamentum est extra intrinsecam et formalem rationem alterius, mere et accidentaliter se habens (β) ad ipsum. Philosophus autem, in *Prædicamentis* (cap. *de Quanto*), dicit quod *habere positionem* est differentia quantitatis : non intendens quod prædicamentum situs, seu positionis, sit differentia spe-

(α) Argumentum, de quo dicit Petrus majorem esse veram, et minorem falsam, non est **primum argumentum** Durandi, art. præc., § 3, I, positum; sed istud : *Duo corpora non possunt esse simul in eodem loco, nisi partes sint indistinctæ secundum positionem; sed hoc est impossibile; ergo est impossibile quod duo corpora possint esse simul in eodem loco.* **Primum** Durandi est ista probatio, ad quam dicit Petrus : « posset negari major; sed, secundum veritatem, minor est falsa. »

(α) *si.* — Om. Pr.
(β) *habens.* — *habet* Pr.

cifica speciei quantitatis, propter rationem jam dictam; sed circumloquens differentiam quantitatis continuæ permanentis, dicit quod tale prædicamentum est prædicamento quantitatis quasi accidentale; sicut et differentias specificas frequenter circumloquimur per accidentia. Vel per *habere positionem* Philosophus non intelligit habere situm quemcumque, sed solum habere partem permanentem, realiter distinctam ab alia parte, et ei continuatam. Unde consuevit dici quod *habere positionem*, ut est differentia quantitatis, prædicta duo includit, scilicet permanentiam et continuitatem; sed, prout est speciale prædicamentum, importat habere partes in diversis partibus loci ordinatas. Et hoc est quod alii dicunt, quod positio, ut est speciale prædicamentum, dicit ordinem partium alicujus totius in loco; ut autem dicitur differentia quantitatis, dicit ordinem partium in toto, non autem in loco. Et similiter dicendum est quod de intrinseca et formali ratione quantitatis est habere partem juxta partem, id est, a parte non separatam; non autem juxta partem in ordine ad locum, id est, partem distantem loco ab alia parte. Vel dicendum quod de intrinseca et formali ratione quantitatis est habere partem extra partem vel juxta partem situ vel positione, non actu, sed aptitudine; sicut et de intrinseca ratione accidentis est inesse subjecto, non actu, sed aptitudine, quo modo etiam accidentis *esse* est inesse. » — Hæc Johannes, et bene.

Uterque enim concordat in hoc dictis sancti Thomæ, dist. 44, q. 2, art. 1, q^la^ 1, in solutione primi, ubi sic dicit : « Secundum Philosophum, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 5 et 6), quia differentiæ essentiales sunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quæ sunt accidentium causæ. Unde *mortale* non ponitur in diffinitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat, sed quia illud quod (α) est causa mortalitatis secundum præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis, etc. » Item, dist. 10, q. 1, art. 2, q^la^ 4, in solutione tertii, sic dicit : « Situs quantitatem præsupponit. Et quia quantitas Christi nullam habitudinem habet ad dimensiones panis, ideo etiam nec situs partium corporis Christi. Et ideo, quamvis corpus Christi, prout est sub sacramento, habeat partes distinctas et situatas situ naturali, non tamen est assignare in partibus dimensionis panis ubi singulæ partes corporis Christi jaceant. Nec tamen sequitur quod dicatur corpus Christi confusum, quia secundum ordinem illum non comparatur ad dimensiones exteriores. » — Hæc ille. — Item, art. 3, q^la^ 3, in solutione secundi, sic dicit : « Confusio opponitur ordini partium, qui pertinet (α) ad rationem situs. Et quia corpus Christi non est situaliter sub sacramento, ideo non sequitur ibi aliqua confusio partium ex hoc quod in quolibet signato hostiæ est totum corpus, et quælibet pars. Quamvis enim non sit accipere ordinem partium secundum comparationem ad partes hostiæ, tamen est accipere ordinem ipsarum partium (β) ad invicem in corpore Christi secundum quantitatem propriam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo est duplex situs; et quod situs qui dicit ordinem partium in loco, non est de intrinseca ratione partium quantitatis dimensivæ, sed accidit ei.

Ad secundum respondet Petrus (dist. 44, q. 3), primo, negando majorem. « Quia non sequitur, si partes quantitatum diversarum possunt esse indistinctæ, quod propter hoc partes ejusdem quantitatis : quia etiam naturaliter partes superficiei continentis, et contentæ, sunt situ conjunctæ et immediatæ, non distantes (quia locus et locatum sunt simul); et tamen partes superficiei alterius inter se sunt situ distinctæ. Et sic falso assumebatur in primo argumento, quod major distinctio requiritur in partibus quantitatis divisæ quam indivisæ. Et ratio hujus posset dari. Quia contradictio est quod aliqua sint distincta et plura inter se, et tamen careant omni causa distinctionis. Quantitas autem, inquantum accidens, habet indivisibiliter distingui subjecto; sed, præter hoc, inquantum tale accidens, distinguitur situ, quod ei competit etiamsi non haberet subjectum. Quando autem quantitates sunt diversorum corporum, si sint indistinctæ situ, adhuc remanent distinctæ simpliciter subjectis; et ad effectum sufficit altera causarum, quarum quælibet est sufficiens. Sed in eadem quantitate indivisa, confusa distinctione situs, non remanet distinctio subjecti; quia est idem subjectum. Nec potest dici quod distinguantur distinctis partibus subjecti, cum magis e converso hæc distinctio insit subjecto ab ipsa quantitate. Unde Deus, qui potest facere duo corpora esse in eodem loco, quando sunt physica, non posset ibi duo corpora mathematica, quia non distinguuntur subjecto; quod est verum; nisi faceret secundum miraculum; quod est sibi possibile; quia illam distinctionem quam habent accidentia a subjectis, potest eis dare et conservare sine subjectis, sicut duas albedines separatas posset facere. Propter quod aliquibus videtur quod posset facere duo accidentia solo numero differentia in eadem parte subjecti, quantum ad hoc saltem quod defectus distinctionis non impediret, sed aliud forte impediret. Sed ista solutio non est bona, ut videbitur postea. Unde standum est in solutione primi argumenti, concedendo quod idem sit de replica-

(α) *non*. — Ad. Pr.

(α) *qui pertinet*. — *quæ pertinent* Pr.
(β) *ipsarum partium*. — *partium nostrarum*. Pr.

tione ejusdem quantitatis supra seipsam, etc. Nec sequitur impossibile : quia Sancti dicunt quod Deus posset facere camelum per foramen acus transire; quod forte non esset per compressionem in minimam figuram, salva ejus vita, quæ non pateretur ossium fractionem; sed per hoc quod partes se invicem subintrarent, ut ita dixerim, sublata ab eis distinctione situs, præter minimam et minorem foramine acus, ut posset transire. Si enim duo corpora distincta et integra et incorrupta unire potest in uno loco, multo magis diversas partes ejusdem corporis, puta manus et pedes. » — Hæc Petrus.

Concordat Johannes de Neapoli, ubi supra, dicens quod « virtute divina magnum corpus posset esse in loco parvo, et minimo, æquali uni parti ejus, ut corpus Christi totum est in minima parte Sacramenti. Et hoc forte innuit Salvator Matth. 19 (v. 24), ubi dicit quod *facilius est camelum per foramen acus exire, quam divitem intrare in regnum cœlorum;* et subdit, paucis interpositis (v. 26) : *Apud homines hoc est impossibile, apud Deum autem omnia sunt possibilia.* » — Hæc Johannes, et bene.

Concordat enim utrique in hoc sanctus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, in solutione quintæ quæstiunculæ, ubi quærit, Utrum corpus gloriosum possit esse in loco minori se; ubi, licet dicat quod nunquam hoc fiet etiam per miraculum in corpore glorioso, non tamen negat quin posset fieri in corpore non glorioso.

Ad tertium respondet Petrus (dist. 44, q. 3), dicens quod « dici potest, ut bis replicatum est, quod diversæ partes diversorum motuum possunt esse simul tempore, et ipsi toti motus, sive in eodem subjecto differentes specie, ut idem homo simul currit et calefit, sive in diversis, ut duo simul currunt; sed non diversæ partes ejusdem motus. Et similiter, diversorum corporum quantitates simul esse possunt, sed non ejusdem quantitatis diversæ etiam partes, propter rationem tactam in secundo argumento. Sed istud non valet, propter rationem ipsorum, quæ bene probat, in primo argumento, quod quantitas divisa non minus requirit distinctionem quam indivisa. Dicendum est ergo ad exempla de diversis superficiebus et motibus, quæ sunt simul plus quam diversæ partes ejusdem, quod hoc non est propter diversitatem subjectorum, ut dicebatur in solutione secundi argumenti, sed propter hoc quod comparantur ad invicem non ut quanta, sed ut indivisibilia et termini quantitatis. Quia superficies est indivisibilis secundum profunditatem; unde superficies continens concava, et contenta convexa, sunt simul secundum profunditatem, secundum quam non sunt partes, sed termini diversarum quantitatum. Sed superficies convexa continentis, et similiter convexa contenti, non sunt magis simul quam si essent ejusdem quantitatis; immo tantum, nec plus, nec minus distant ad invicem. Et similiter de motibus concurrentibus: quia concurrunt ad invicem sicut duæ lineæ conjunguntur secundum latitudinem, si una poneretur juxta aliam. Per idem enim esset ac si duo puncta ponerentur simul, quæ non faciunt aliquid majus. Motus enim (α) habet partes, quæ sunt prius et posterius, et non unum juxta aliud. Si autem ponerentur duo motus diversi, quorum unus esset prior, et alius posterior, sic non possent esse magis simul duratione quam partes ejusdem motus. Dicendum est ergo quod, sicut impossibile est duas quantitates diversas esse indistinctas situ, sic impossibile est de diversis partibus ejusdem quantitatis. — Et ad rationem quæ tacta est contra hoc in solutione secundi argumenti, dicendum est quod, posita causa formali in (β) habentibus materiam, Deus potest supplere omnem aliam causalitatem. Licet ergo dicatur quod partes quantitatis differant subjecto et situ, utraque tamen est differentia extrinseca, et non essentialis : quia tam subjectum quam situs sunt extra essentiam quantitatis; cum una pars quantitatis differat ab alia formaliter intrinsece seipsa, cum sit forma; actus enim formaliter seipso distinguitur a quibuscumque distinguitur. Propter quod, si partes ejusdem quantitatis habentis subjectum suum, vel numerum, super se replicatæ, fiant situ indistinctæ, sublata distinctione effectiva vel materiali subjecti, et sublata distinctione accidentali et extrinseca situs, Deo conservante effective, remanet eis (γ) formalis et essentialis et intrinseca distinctio quam habent ex seipsis formaliter : sicut, sublatis quantitatibus duorum hominum, sublata esset distinctio numeralis accidentalis exterior, qua erant duo quanta ; sed remaneret alia, qua (δ) essent duo homines, et multi, multitudine substantiali, ab uno quod convertitur cum ente. Propter quod dicendum est ad argumentum, quod minor est vera, sed major falsa. Quia non sic se habent partes quantitatis permanentis ad positionem, sicut partes quantitatis successivæ ad successionem. Quia successio est differentia specifica et essentialis motus et temporis; unde non potest fieri motus sine successione, plus quam homo sine ratione. Sed positio non est differentia quantitatis, cum sit aliud prædicamentum ; sed bene est propria passio ejus, a qua Deus potest separare subjectum, sicut prius a posteriori. Sed habere partes ejusdem rationis, est propria quidditas quantitatis, et nihil plus; non autem habere partes absolute, cum hoc habeat substantia composita. Ergo quantitas manens per essentiam suam est apta nata habere situm ; et per se primo modo habet aptitudinem ad distinctio-

(α) *enim.* — *etiam* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *eis.* — *ejus* Pr.
(δ) *qua.* — *quæ* Pr.

nem situs, quia, cum propria passio fluat immediate a principiis essentialibus subjecti, potest dici quod per essentiam est aptum natum ad illa; sed actualis inhærentia pertinet ad secundum modum perseitatis. » — Hæc Petrus.

Et in idem redit solutio Johannis de Neapoli dicentis quod « major argumenti est neganda. Quod probatur ex dictis Durandi. Quia, secundum eum, ejusdem rationis est distinctas quantitates esse simul positione, et distinctas partes ejusdem quantitatis. Et, pari ratione, secundum eum, sequitur quod ejusdem rationis sit distinctos motus esse simul duratione, et distinctas partes ejusdem motus, si motus et partes ejus sic se habent ad durationem sicut quantitas permanens ad positionem. Et tamen per nullam potentiam duæ partes motus possunt esse simul duratione, etiam secundum eum; duo autem motus distincti possunt esse simul duratione, etiam naturaliter. Ratio autem prædictæ interemptionis et differentiæ est : Quia successio partis post partem, seu habere prius et posterius in partibus suis, est essentiale tempori, quod nihil aliud est quam quantitas motus successiva, sive prius et posterius numerata in motu, ut patet, 4. *Physicorum* (t. c. 99, et seq.); et etiam motui. Quod patet dupliciter. Primo : quia moveri est aliter se habere nunc et prius essentialiter, ut patet, 6. *Physicorum* (t. c. 32); ergo de intrinseca et formali ratione motus est habere prius et posterius in partibus suis. Secundo : quia motus est actus entis exsistentis in potentia, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 6, 16 et 23); nihil autem est in potentia ad id quod habet, sed solum ad id quod habiturum est postea; ergo motus essentialiter habet duo in se, unum prius, ratione cujus dicitur esse actus, et aliud posterius, ad quod mobile exsistit in potentia. Habere autem positionem seu situm in partibus suis, vel distinctionem situalem quantum ad partes suas, non est essentiale quantitati permanenti, ut per prædicta jam patet. — Dicendum ergo ad majorem prædictæ rationis, qua dicitur quod, sicut quantitas successiva se habet ad durationem seu successionem secundum durationem, sic quantitas permanens se habet ad positionem, etc., quod nulla est similitudo, ut jam declaratum est, sed ad permanentiam, seu simultatem secundum durationem. Et, per consequens, sicut impossibile est plures partes quantitatis successivæ, ut motus et temporis, esse simul duratione; sic impossibile est plures partes quantitatis permanentis, supposita ejus permanentia, non esse simul duratione. Non autem sequitur quod non possint esse simul positione. » — Hæc Johannes.

Ad quartum respondet Petrus (dist. 44, q. 3), dicens quod « non est simile de duobus accidentibus respectu unius subjecti, et de duobus corporibus respectu unius loci : quia accidentia se habent informative ad subjectum, corpora autem se habent ad locum extrinsece. Item, forte : quamvis duo accidentia absoluta non possint esse in eodem subjecto, ut duæ albedines; tamen ab aliquibus ponitur quod duo accidentia respectiva possunt esse in uno subjecto, sicut in uno patre duæ paternitates respectu duorum filiorum. Nec est dubium quin in duobus subjectis sint duo accidentia respectiva per comparationem ad unum, sicut in duobus filiis sunt duæ filiationes per comparationem ad unum patrem. Et istud, ut videtur, potest sufficere ad propositum : quia *ubi*, vel esse in loco, dicit respectum corporis ad locum; propter quod nihil prohibet (α) quin duo corpora simul habeant duo *ubi* respectu ejusdem loci ». — Hæc Petrus.

Ad quintum dicitur quod solutiones datæ ad dicta sanctorum et auctoritates Sacræ Scripturæ non valent. De hoc Petrus (dist. 44, q. 3) : « Possunt, inquit, impediri solutiones ad auctoritates. *Primo*, de nativitate Christi, non valet dilatatio illa : quia non est de mente sanctorum, qui dicunt hortum conclusum semper fuisse beatum uterum. Quod autem aliqui dicunt, eum aperuisse, exponendum est sicut dicitur infernum aperuisse. *Habet* enim *clavem David, qui aperit, et nemo claudit*, etc. (*Apocalyp.*, 3, v. 7). Quia enim nemo exit de domo clausa nisi sibi aperiatur ostium, et de inferno nullus exire poterat, Christus autem inde exivit, et alios extraxit et exire inde fecit, propter hoc dicitur quod infernum aperuit, non quia ejus ingressum fregerit, nec dilataverit. Ita Christus, quia de matre exivit, dicitur uterum aperuisse (quia sine apertione nullus filius exiit); et sic ad modum aperientis exeundo se habuit, non quod dilataverit; quia talis apertio etiam sine fractione opponitur clausioni, et non solum fractioni; sancti autem dicunt non solum clausum pudoris signaculum, sed etiam ipsum uterum et *portam in domo Domini clausam*, et quod *porta illa clausa erit principi, et non aperietur, et Dominus intrat et exit per eam* (Ezechiel. 44, v. 2), et multa hujusmodi. — *Ad aliam* de sepulchro, dicendum per interemptionem. Unde (β) refert Comestor vocem auditam sic : *potuit Christus clauso prodire sepulchro*. Et, licet non sit articulus fidei, tamen, si recipitur auctoritas, non est ad mentem eorum exponere quod subito apertum sit, et subito clausum; immo intelligunt quod ante omnem apertionem exivit. — *De* (γ) *januis clausis*, certum est quod per fenestras potuit ingredi; sed non sic intelligunt sancti. Et, licet non sit impossibile Deo corpus etiam immortale in minimam figuram redigere, tamen non convenit corpori immortali, quod sine fractione ossium videtur non posse fieri. Et multo magis illud dicere

(α) *prohibet*. — *prohibemus* Pr.
(β) *per interemptionem. Unde*. — *quod per interceptionem bene* Pr.
(γ) *De*. — Om. Pr.

debuerunt in Christi nativitate : nam quantitas formicæ sufficit ad magnitudinem corporis animati primo anima rationali; unde, cum, salva virginitate, cruor menstruus et urina exeant, potuit sic corpus Christi ab ipso comprimi, ut sine fractione et dilatatione exiret, et vivus homo remaneret. — *De quarto*, scilicet de cœlo, verum dicunt : quia, sicut cedit aer avibus volantibus, sic illud sanctorum corporibus innumerabilibus, vel immortalibus, huc atque illuc discurrentibus; quia *sicut scintillæ in arundineto discurrent* (*Sapient.* 3, v. 7). — *De quinto* autem dicendum quod, licet quantitas Christi sit in altari, tamen non est ibi localiter; ideo non est multum ad propositum. » — Hæc Petrus.

Johannes autem de Neapoli magis extense dicit de prædictis. « Istæ, inquit, responsiones non valent; sed videntur erroneæ et periculosæ, utpote contra communem doctrinam Ecclesiæ et auctoritates sanctorum, et etiam aliquæ contra auctoritates Sacræ Scripturæ. Et arguo primo contra omnes simul. Quia Augustinus, in Johannis Evangelium, tractatu 21 (α), exponens illud Johannis (v. 20), *et fores essent clausæ* (β), dicit sic : *Moli autem corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Sed constat quod moli corporis non plus obstare poterat uterus virginalis, aut sepulchrum, aut cœlum, quam ostia. Et quodlibet istorum obstat moli alterius corporis per solam quantitatem, ut omnes concedunt. Obstitisset autem quodlibet istorum moli corporis Christi, si (γ) non potuit esse simul cum (δ) utero virginali in partu, vel cum sepulchro in resurrectione, aut cum cœlo in ascensione. Sed, secundum intentionem Augustini (ε), corpus Christi cum quolibet illorum esse potuit.

« Præterea arguitur specialiter contra illud quod *primo* (ζ) dicitur, de partu virginis. Quia, si in ejus partu fuit facta tanta dilatatio meatuum et rimarum naturalium quanta sufficit ad egressum pueri de utero, cum talis dilatatio sit quædam apertio, secundum illos de opposita opinione, ut patet per Gregorium Nyssenum et Ambrosium, quos inducunt, sequeretur quod Christus fuisset natus de utero virginali non clauso, sed aperto, etsi non per divisionem aut fractionem, saltem per prædictam dilatationem, tantam quanta ponitur ad egressum pueri de utero; quod est contra Gregorium, in Homilia super illud Johannis 20, *Una sabbatorum, cum fores essent clausæ*, etc., ubi ait sic : *Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exivit Virginis utero. Quid ergo mirum, si januis clausis post resurrectionem in æternum jam victurus intravit, qui, moriturus veniens, non aperto utero Virginis exivit?* Et Beda, in homilia super illud Matthæi ultimo (v. 2), *Et accedens revolvit lapidem*, etc. dicit (α) : *Qui mortalis clauso utero Virginis potuit mundum ingredi, ipse victurus immortalis clauso sepulchro potuit resurgendo exire.* Hæc autem omnia, secundum prædicta, falsa essent, sicut et falso diceretur contentum in aliquo, ut bladum in sacco, exire de eo clauso, et non aperto, si exiret per orificium dilatatum, dato quod non esset facta aliqua fractio vel scissio in eo (clausum enim et apertum opponuntur ut habitus et privatio); sicut et falso diceretur quiescens, quod qualitercumque moveretur. — Falsum autem est quod dicitur, quod, secundum Augustinum, 14. *de Civitate Dei* (cap. 26), in statu innocentiæ fuisset facta talis dilatatio in partu omnis mulieris, absque ruptione et fractione quacumque : quia ex verbis Augustini nihil tale habetur, sed solum quod mulier concepisset sine corruptione, et peperisset sine dolore. Dicit enim sic : *Nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris; quia ita tunc potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis, viri semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti.* Et infra : *Ad pariendum non dolorum gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret.* Et quamvis in sensibilibus fractionem vel divisionem dolor naturaliter consequatur, tamen a tali dolore mulier fuisset præservata, virtute Dei, qui potest omnem causam absolvere ab omni effectu eam naturaliter consequente, sicut est dolor respectu talis fractionis vel ruptionis. — Auctoritatem autem Ambrosii quæ allegatur, introducit sanctus Thomas in 3 p. *Summæ*, q. 28, art. 2, in primo argumento, ad probandum quod mater Christi fuerit virgo in partu. Et exponit eam sic, dicendo quod « Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista, scilicet Lucas, de lege inducit : *Omne masculinum adaperiens vulvam*, etc. *Quod quidem* (β), ut Beda (Exposit. in Luc. Evang., lib. 1) dicit, *consuetæ nativitatis more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit.* Unde illa adapertio non significat (γ) reserationem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris ». Omnia sunt verba

(α) *in Johannis Evangelium, tractatu* 21. — *Homilia* 119 *super Johannem* Pr.
(β) *et fores essent clausæ.* — *venit Jesus januis clausis* Pr.
(γ) *si.* — *sed* Pr.
(δ) *cum.* — Om. Pr.
(ε) Cfr. etiam sermonem 247 Augustini.
(ζ) *primo.* — Om. Pr.

(α) *dicit.* — *dicitur* Pr.
(β) *quidem.* — *quidam* Pr.
(γ) *significat.* — *servat* Pr.

Fratris Thomae. Unde incongrue prædicta auctoritas introducitur, sed trahitur ad alium sensum, ut scilicet adapertio illa denotet dilatationem prædictam, et non solum exitum prolis de utero; quod falsum est. Quædam autem glossa marginalis dicit, super Lucam, cap. (α) 2, quod illud de Ambrosio a falsariis est appositum; et postea subdit prædictam expositionem Fratris Thomæ. Et simile est de auctoritate Gregorii Nysseni, quam una cum prædicta auctoritate Ambrosii introducit Frater Thomas (β), super illud Lucæ 2, quod est jam allegatum : *Omne masculinum*, etc.

« Responsiones etiam quas dat *ad secundum*, scilicet (γ) ad illud de resurrectione Christi clauso sepulchro, non valent. Non prima. Quia ex dictis Sacræ Scripturæ habetur aliqualiter quod Christus resurrexerit clauso sepulchro. Quia, Marc. 16 (v. 3), dicitur quod mulieres visitantes sepulchrum dicebant ad invicem : *Quis revolvet nobis lapidem*, etc.? De angelo etiam legitur, Matth. ultimo (v. 2), quod *accedens revolvit lapidem*. Et constat quod Christus jam resurrexerat, ut omnes concedunt. Aut ergo Christus surrexit aperto sepulchro, quod postmodum clausum est; aut clauso sepulchro. Primum dici non potest : quia talis clausura, quantum est de natura sua, generasset fidem seu opinionem quod Christus surrexisset clauso sepulchro, sicut Ecclesia nunc tenet, propter prædicta verba Evangelistarum; et sic Christus resurgens fuisset actor falsæ fidei, seu opinionis, de se et de sua resurrectione; quod falsum est. Et præterea (δ) talis clausura fuisset facta omnino frustra : quia non ad tenendum sepulchrum mundum, cum, non obstante causa illa, angelus movebat lapidem; nec etiam ad astruendum resurrectionem, quia corpus Christi non esse in sepulchro, sed resurrexisse, magis apparere poterat sepulchro aperto quam clauso. Ergo relinquitur aliud membrum, scilicet quod Christus resurrexit clauso sepulchro. Et hoc est quod dicit Chrysostomus, super illud Lucæ 24 (v. 2), *Et invenerunt revolutum lapidem a monumento. Amotus est*, inquit, *lapis post resurrectionem, propter mulieres, ut credant resurrexisse Dominum, videntes monumentum vacuum corpore*. Et Beda, in homilia super illud Matth. ultimo (v. 2), *Et accedens revolvit lapidem*, etc., dicit sic : *Non ut egressuro Domino januam pandat; sed ut egressus ejus jam facti hominibus præstet indicium*. Et subdit illud quod allegatum fuit : *Ipse enim factus immortalis, clauso sepulchro potuit exire, resurgendo*, etc. Nec illud quod dicunt sancti, exponendo Evangelia conformiter textui Evangelii, accipiendum est pro opinione, ut iste dicit; sed magis accipiendum est pro veritate ab Ecclesia approbata. — Nec valet alia responsio quam dat, scilicet quod sepulchrum fuerit subito apertum et subito clausum; et dicatur resurrexisse clauso sepulchro, quia res dicitur fieri quando innotescit, et talis clausio et apertio nulli apparuit. Quia, quamvis res dicatur fieri quando innotescit, nulla tamen res dicitur fieri quando fit ejus oppositum : falso enim diceretur homo fieri albus, quando fit vel est niger. Clausio autem et apertio sunt opposita. Ergo falso diceretur Christum resurrexisse clauso sepulchro, si secundum veritatem (α) surrexit sepulchro aperto, quantumcumque talis clausio et apertio latuisset.

« Responsiones autem quas dat *ad tertium*, scilicet (β) ad illud de ingressu Christi ad discipulos januis clausis, non valent. Non enim valet prima. Quia est contra Augustinum, in quodam sermone pascali (Serm. 247), ubi sic dicit ad litteram contra prædictum errorem : *Nonnulli de hac re ita moventur, ut pene periclitentur, asserentes contra divina miracula judicium ratiocinationum suarum. Sic enim disputant : Si corpus erat, quomodo per ostia clausa intrare potuit? Si comprehendunt modum, non est miraculum. Ubi deficit ratio, ibi est fidei ædificatio*. Et infra : *Quæris a me, et dicis : Si per ostia clausa, ubi est corporis motus? Et ego respondeo : Si per mare ambulavit, ubi est corporis pondus? Sed fecit illud Dominus, tanquam Dominus* (γ). Sic ergo, secundum Augustinum, non solum intravit januis clausis, sed etiam per ostia clausa. Nec valet si dicatur quod Augustinus non dicit hoc ex persona sua, sed alterius ab eo quærentis. Quia Augustinus talem quæstionem repulisset tanquam falsum supponentem, si Christus per ostia clausa non intrasset, sed per fenestram, cum ostia essent clausa; et non ostendisset modum quomodo per ostia clausa intravit in simili, quia scilicet per mare ambulavit. — Secunda etiam responsio non valet. Quia expresse contradicit Scripturæ, Johan. penultimo, quæ dicit : Ingressus est ad discipulos, *cum fores essent clausæ*, et *clausis januis* : quod totum falsum esset, si ingressus fuissset januis apertis, quantumcumque fuissent subito apertæ vel subito clausæ, ut patet per prædicta de resurrectione, quæ facta est clauso sepulchro. — Nec valet etiam tertia responsio, propter duo. *Primo*, quia aut simpliciter, aut saltem non minus est impossibile corpus hominis, manente natura humana, in figuram talem mutari, quam duo corpora esse in eodem loco. Anima enim est actus corporis organici, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 6); unde requirit figuram determinatam in

(α) *cap.* — Om. Pr.
(β) Cfr. *Catenam auream*, in Lucæ Evangelium, cap. 2.
(γ) *ad secundum, scilicet.* — Om. Pr.
(δ) *præterea.* — *prima* Pr.

(α) *veritatem.* — *virtutem* Pr.
(β) *ad tertium, scilicet.* — Om. Pr.
(γ) *tanquam Dominus.* — Om. Pr.

corpore cujus est actus. Et præterea : inconveniens est dicere de corpore Christi, quod erat impassibile post resurrectionem, quod fuerit transmutatum de figura propria naturali in figuram tam extraneam et innaturalem. *Secundo,* quia, secundum hanc responsionem, Christus non intrasset per ostia clausa, sed magis per rimam ostiorum, ut etiam ipse exprimit; et sic clausa ostia Christi corpori obstitissent. Et utrumque est contra sanctorum auctoritates, ut patet per prædicta.

« Responsio etiam quam dat *ad quartum*, scilicet (α) ad illud de ascensu Christi ad cœlos, non valet. Quia, secundum eam, corpus cœleste moli corporis Christi obstitisset, si simul cum eo stare non posset; contra auctoritatem Augustini jam allegatam. Et præterea : apud Philosophum non minus reputaretur impossibile cœlum posse scindi, ut patet in 2. *Cœli et mundi,* quam duo corpora esse in eodem loco. Cum ergo oporteat (β) ponere quod duo corpora fuerint in eodem loco, in nativitate, et resurrectione, et ingressu Christi ad discipulos, ut patet per prædicta, convenientius est ponere quod etiam in ascensione sic fuerit, quam quod cœlum fuerit scissum; quia quod potest fieri per pauciora, frustra fit per plura. » — Hæc Johannes de Neapoli.

Concordat sancto Thomæ, dist. 44, q. 2, art. 2, q^la^ 2, in solutione tertii argumenti, dicenti : « Corpus gloriosum transibit sphæras cœlorum sine eorum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet. » Hæc ille.

Ad sextum principale dicitur quod motiva Scoti ibidem pro conclusione recitata, probabilia sunt, et convenienter conclusionem declarant. Nec responsiones datæ ad illa valent.

Responsio siquidem *ad primum* non valet. Primo : Quia, licet ex hoc quod corpus dicitur occupare locum, non semper causetur aliqua forma absoluta in loco vel locato, tamen, ex hoc quod corpus incipit occupare locum, sequitur expulsio alterius corporis ab eodem loco, et aliquis motus localis, vel rarefactio, aut condensatio, naturaliter loquendo, qui est alius effectus a distensione partium et commensuratione loci et locati. Et hunc effectum Deus potest suspendere, conservando præsentiam locati ad locum. Et sic duo corpora poterunt simul esse in eodem loco; quia secundum locatum ex suo adventu non expellet primum locatum ab eodem loco. — Secundo : Quia illa responsio aliud falsum assumit, scilicet quod idem sit formaliter et essentialiter occupare locum quod habere distensionem suarum partium infra locum. Hoc enim falsum est : quia occupare locum importat aliud quam distensionem partium in loco habere, ut dictum est, scilicet expulsionem præcedentium dimensionum ab illo loco ex adventu sequentium, et incompatibilitatem aliarum dimensionum in eodem loco. Sed bene verum est quod idem est habere distensionem partium dimensionis in loco, et esse in loco localiter. Et licet ista duo naturaliter sint inseparabilia, scilicet esse in loco localiter et occupare locum, tamen quia sunt essentialiter distincta, Deus potest unum ab alio separare, et facere quod corpus sit localiter, et tamen non occupet locum, nec expellat per suam locationem passivam alterius corporis locationem passivam in eodem loco, sed coexsistentiam et simultatem alterius in eodem loco patiatur.

Similiter responsio *ad secundum* non valet : quia fundatur in quodam falso, et statim negato, scilicet quod idem sit formaliter habere distensionem partium in loco et occupare locum. Hujus enim falsitas patet : quia occupatio et distensio dicuntur in ordine ad diversos terminos; distensio enim dicit habitudinem partium locati inter se, et in ordine ad locum; sed occupatio dicit habitudinem ad aliud corpus locabile in eodem loco, et incompatibilitatem unius cum alio respectu ejusdem loci; et sic sunt habitudines diversæ, et prius natura est esse in loco quam occupare locum.

Similiter responsio *ad tertium* non (α) valet : quia imaginatur quoddam falsum, scilicet quod distinctio duorum corporum formaliter proveniat ex distinctione situs, aut positionis extrinsecæ, qui est ordo partium in loco, vel in aliqua extrinseca dimensione. Hoc enim falsum est : quia talis extrinseca positio nec per sui identitatem identificat locata, nec per sui diversitatem diversificat ea; sicut manifeste patet, cum idem corpus transeat de loco ad locum, et duo corpora in eodem loco sibi succedant. Sed bene verum est quod positio intrinseca, quæ est ordo partium in toto, per sui identitatem vel diversitatem identificat et diversificat corpora. Modo, posito quod duo corpora essent in eodem loco, adhuc positio unius illorum intrinseca essentialiter differret ab intrinseca positione alterius : quia illæ duæ habitudines essent in diversis subjectis; et, cum hoc, haberent diversa fundamenta, et diversos terminos, quia distinctæ partes distinctorum totorum. Ideo illa imaginatio vana est, et consequenter omnia fundata supra illam. Verumtamen conceditur quod sine divino miraculo una illarum positionum non potest esse sine alia, puta positio intrinseca sine positione extrinseca, et ad diversitatem intrinsecæ sequitur variatio positionis extrinsecæ. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba beati Thomæ, ubi loquitur de ista materia, utputa, primo *Quodlibeto,* art. 21, ubi sic dicit : « Distinctio secundum situm primo et per se con-

(α) *ad quartum, scilicet.* — Om. Pr.
(β) *oporteat.* — *oportebat* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.

venit quantitati dimensivæ, quæ diffinitur esse quantitas positionem habens. Unde et partes in subjecto, ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quia sunt subjectæ dimensioni. Et sicut est distributio diversarum partium corporis unius secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur (α) secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiæ corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis. » — Hæc ille. — Item, præsenti distinctione, q. 2, art. 2, q[la] 3, in solutione secundi argumenti, sic dicit : « Posito quod in eodem loco sint duo corpora per miraculum, non sequitur aliquid contra communes animi conceptiones, neque contra diffinitionem linearum, neque contra conclusionem geometriæ. Quantitas enim dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quia habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis et distinctionis quæ sibi et aliis accidentibus communis est, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto (quæ consideratio non est nisi de linea naturali), vel quia distat situ ab alio (quæ consideratio est de linea mathematica etiam, quæ intelligitur præter materiam). Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum diversum situm; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum; et sic geometra non potest ponere quod una linea addatur alteri tanquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed, supposita distinctione subjecti, sine distinctione situs, et divino miraculo, intelligentur diversæ lineæ quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit in Scripto super Boetium, *de Trinitate* (q. 4, art. 3); et primo *Quodlibeto*, art. 22, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Duas lineas rectas mathematicas infra duo puncta, est impossibile esse; quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ. Sed duas lineas naturales esse infra duo puncta, est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in duabus lineis naturalibus ex diversitate subjectorum corporum, quæ conservatur virtute divina, etiam remota diversitate situs. » — Hæc ille.

Et hæc sufficiant ad dicta Durandi.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra eamdem conclusionem, dicitur quod, in casu quo per divinum miraculum duo corpora sunt in eodem loco, et conservantur a Deo in sua distinctione in eodem loco, manent principia essentialia intrinseca distinctionis illorum corporum quoad suam entitatem : scilicet duæ materiæ, duæ formæ substantiales, et duæ dimensiones. Sed non manent quantum ad sufficientem virtutem causandi naturaliter distinctionem illorum corporum, licet habeant aliqualem virtutem distinctivam, cui superadditur virtutis divinæ miraculum. Cujus ratio est : quia duæ distinctæ materiæ, vel dimensiones, non sunt naturaliter natæ distinguere duo corpora, nisi prout sunt in diversis sitibus et locis; in tali autem casu deficit diversitas situs exterioris et loci; ideo non sufficiunt naturaliter ad causandum numeralem distinctionem corporum. Cum enim non competit illis naturaliter talis modus essendi, consequenter non competit eis naturaliter talis modus causandi vel agendi sub tali modo. — Cum autem contra hoc objicitur, quod tunc non solus Deus conservat illam distinctionem, sed cum causis secundis, etc.; — dicitur quod, licet causæ illæ concurrant, tamen illæ solæ non sufficerent sub tali modo essendi, nisi specialiter Deo concurrente contra solitum cursum naturæ. Ideoque Deus solus dicitur hoc facere, quia principaliter et insolite hoc facit, et præstat dimensionibus talem modum essendi, et sub tali modo causandi distinctionem corporum; et ulterius, quia tollit a quantitate dimensiva suum solitum et naturalem effectum, quod nulla causa secunda facere potest, scilicet expellere (α) aliam dimensionem ab eodem situ.

De prædictis sanctus Thomas, primo *Quodlibeto*, art. 21, sic dicit : « Philosophus dicit, in 4. *Physicorum* (t. c. 76), quod sicut subintrante cubo ligneo in aquam vel aerem (β), oportet quod cedat tantum de aqua vel aere; ita oportet quod cederent dimensiones separatæ, si vacuum poneretur. Cum ergo gloria non tollat dimensiones (γ) corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse in eodem loco cum alio corpore, propter aliquam proprietatem inditam. » — Hæc ille. — Item, articulo sequenti, sic dicit : « Duo corpora esse in eodem loco prohibentur propter dimensiones : quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones etiam secundum situm distinguuntur. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectum in esse sine causis proximis. Unde, sicut conservat in sacramento Altaris accidentia sine subjecto, ita potest conservare distinctionem (δ) materiæ corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco, etc. » — Hæc ille. — Item, super Boetium, *de Trinitate* (q. 4, art. 3) : « In his, inquit, quæ apud nos sunt,

(α) *distinguuntur.* — *distinguantur* Pr.

(α) *expellere.* — *extendere* Pr.
(β) *vel aerem.* — Om. Pr.
(γ) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.
(δ) *distinctionem.* — *distributionem* Pr.

quæ omnes esse corpora confitentur, ad sensum videmus quod, adveniente uno corpore ad aliquem locum, aliud corpus ab illo expellitur. Unde experimento patet talia duo corpora in eodem loco esse non posse. — Quidam autem dicunt quod non prohibentur duo horum corpora ad hoc quod sint simul propter corporeitatem, vel propter aliquid quod sit de ratione corporis inquantum corpus; sic enim sequeretur omnia duo corpora prohiberi ab hoc quod est esse simul; sed dicunt quod prohibentur ab hoc propter corpulentiam ipsorum. Sed, quidquid sit illud quod corpulentiam nominant, sive densitas, sive impuritas vel corruptibilitas aliquorum corporum, vel etiam aliqua natura specialis, naturæ generali corporeitatis superaddita, non potest esse causa hujus prohibitionis. Invenitur enim duplex comparatio corporum ad locum. Una, secundum quam ponitur in illo vel in illo determinato loco; et hæc comparatio sequitur naturam specialem hujus vel illius corporis; sicut quod gravia ex natura gravitatis sunt deorsum, levia autem sursum. Alia vero comparatio est, secundum quam dicitur esse simpliciter in loco; et hæc comparatio sequitur corpus ex ipsa natura corporeitatis, non propter aliud additum. Secundum hoc enim corpus est in (α) loco, quod loco se commetitur. Hoc autem est secundum quod est dimensionatum dimensionibus æqualibus (β) et similibus dimensionibus loci. Dimensiones autem insunt cuilibet corpori ex ipsa corporeitate. Esse autem plura corpora in eodem loco, vel non esse, non respicit locum determinate, sed locum absolute. Unde oportet quod causa hujus impedimenti referatur ad naturam corporeitatis, ex qua convenit omni corpori, in quantum est corpus, quod natum (γ) sit esse in loco. Et si ultima sphæra non sit in loco, hoc non est nisi quia nihil potest esse extra ipsam, non autem propter defectum prædictæ aptitudinis. — Et ideo alii concedunt simpliciter quod nulla duo corpora possunt esse in eodem loco; et rationem hujus referunt ad principia mathematica, quæ oportet salvari in omnibus naturalibus, ut dicitur, 3. *Cœli* (t. c. 6). Sed hoc non videtur conveniens : quia mathematica non contingit esse in loco nisi improprie et similitudinarie, ut dicitur, 1. *de Generatione* (t. c. 44); et ideo ratio prædicti impedimenti non est sumenda ex principiis mathematicis, sed ex principiis naturalibus, quibus proprie locus debetur. Præterea, rationes mathematicæ non sufficienter concludunt in materia ista. Etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid super mathematica, scilicet materiam sensibilem; et ex hoc addito potest assignari ratio alicujus in naturalibus, cujus ratio in mathematicis non poterit assignari. In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum, nisi propter situm. Unde, remota diversitate situs, non remanet pluralitas linearum mathematicarum; et similiter nec superficierum, aut corporum. Et propter hoc non potest esse ut corpora mathematica sint plura, et sint simul; et (α) similiter de lineis et superficiebus. Sed in corporibus naturalibus posset assignari ab adversario alia ratio diversitatis, scilicet ex materia sensibili, etiam remota diversitate situs. Et ideo ratio illa quæ probat duo corpora mathematica non esse simul, non est sufficiens ad probandum duo corpora naturalia non esse simul. — Et ideo accipienda est via Avicennæ, qua utitur in *Sufficientia* sua, in Tractatu de Loco (β), per quam (γ) assignat causam prohibitionis prædictæ ex ipsa natura corporeitatis per principia naturalia. Dicit enim quod non potest esse causa hujus prohibitionis, nisi illud cui primo et per se convenit esse in loco. Hoc est enim quod natum est replere locum. Formæ autem non convenit esse in loco, nisi per accidens; quamvis aliquæ formæ sint principium quo corpus inclinatur ad hunc vel illum locum. Similiter nec materia per se considerata : quia sic intelligitur præter omnia alia genera, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Unde oportet quod materia, secundum quod subest ei quod habet primam comparationem ad locum, hoc prohibeat. Comparatur autem ad locum sub dimensionibus. Et ideo ex natura materiæ subjectæ dimensionibus prohibentur plura corpora esse in eodem loco. Oportet enim esse plura corpora, in quibus natura corporeitatis invenitur esse divisa; quæ quidem non dividitur nisi divisione materiæ; cujus divisio, cum sit solum secundum dimensiones, respectu quarum est situs, impossibile est hanc materiam esse distinctam ab illa nisi quando est distincta secundum situm; quod non est quando duo corpora ponuntur in eodem loco; unde sequitur illa duo corpora esse unum corpus; quod est impossibile. Cum ergo materia dimensionibus subjecta inveniatur in quibuscumque corporibus, oportet quælibet duo corpora prohiberi ex ipsa natura corporeitatis ne sint in eodem loco. » — Hæc ille. — Et subdit, in solutione primi argumenti : « Sicut duobus corporibus in eodem loco positis potest aliqua naturalis causa inveniri diversitatis, sic divina virtus potest ea, quamvis sint unita in situ, in sua distinctione conservare; et sic miraculose duo corpora esse in eodem loco fieri potest. » — Hæc ille.

Ex quibus sequuntur sex. Primum est, quod naturalis effectus corporeitatis et corporis physici

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *æqualibus.* — *essentialibus* Pr.
(γ) *natum.* — *nullum* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *de Loco.* — Om. Pr.
(γ) *quam.* — *quem* Pr.

est expellere aliud corpus de suo proprio loco, ex suo adventu ad locum illum. Secundum est, quod distinctio corporum physicorum causatur ex distinctione dimensionum, vel ex distinctione materiæ per dimensiones (α) distinctæ. Tertium est, quod naturaliter distinctio dimensionum (β) simul causat distinctionem corporum, et distributionem eorum per diversa loca et situs exteriores. Quartum est, quod divina virtute dimensiones (γ) possunt suspendi a secundo effectu, licet non suspendantur a primo. Quintum est, quod, in casu nostro, dimensiones (δ) distinguunt duo corpora formaliter, non tanquam causa sufficiens, aut principalis, aut modo naturali; sed principalis causa efficiens distinctiva, non quidem formalis, nec materialis, sed supplens insufficientiam principiorum formalium et materialium, et conferens eis novum modum essendi et causandi, est divina virtus. Sextum est, quod Deus potest conservare effectum secundarium causæ formalis, quando causa proxima formalis non sufficit ad ejus conservationem, licet non posset conservare primarium ejus effectum, sine sufficientia causæ formalis: ut patet in proposito, de duplici effectu dimensionum, quorum quilibet potest dici formalis, licet secundus non ita proprie sit formalis sicut primus, sed possit dici effectus quasi causæ efficientis.

Ad secundum dicitur quod situs qui est differentia quantitatis, vel illam circumloquitur, est formale et essentiale distinctivum quantitatis dimensivæ; nec per quamcumque potentiam partes (ε) unius quantitatis possunt ab invicem distingui sine diversitate talis situs, nec una quantitas ab alia. Sed situs qui nominat speciale prædicamentum, non est formale principium distinctivum quantitatum; sed consequitur formale principium distinctivum, sicut effectus causam; a qua tamen non potest naturaliter separari; sicut in simili dicit Boetius de loco. Unde sanctus Thomas, super Boetium, *de Trinitate*, in quæstione qua quærit, Utrum loci varietas aliquid faciat ad diversitatem secundum numerum (ζ), sic dicit : « Diversitas secundum numerum causatur ex divisione materiæ sub dimensionibus exsistentis. Ipsa etiam materia, secundum quod sub dimensionibus exsistit, prohibet duo corpora esse in eodem loco, inquantum oportet duorum corporum distinctas esse materias secundum situm. Et sic patet quod ex eodem causatur (η) diversitas secundum numerum, ex quo causatur diversitas locorum in diversis corporibus. Et ideo ipsa diversitas locorum in se considerata, est signum diversitatis secundum numerum, sicut est de aliis accidentibus, præter dimensiones (α) primas interminatas. Sed si diversitas loci consideretur secundum causam suam, sic planum est quod diversitas loci est causa diversitatis secundum numerum. Et ideo Boetius ait quod varietas accidentium facit diversitatem secundum numerum. Quia, omnibus aliis remotis, in locorum diversitate hoc inevitabiliter verificari constituit : quia scilicet nullum aliud accidentium quæ exterius apparent in re completa, est ita propinquum ad causam diversitatis secundum numerum sicut diversitas locorum. » — Hæc ille. — Et sicut ipse dicit de loco, dicendum est de situ qui est ordo partium in loco. Talis enim situs non est formale distinctivum quantitatis, nisi quantum ad suam causam, quæ est situs quæ est differentia quantitatis. Ex illo enim situ intrinseco causatur situs exterior. Et ideo non omnino accidentaliter aut casualiter se habet ad distinctionem quantitatum : nam ejus unitas, vel distinctio, est naturale signum unitatis vel distinctionis quantitatis, ratione prædicta. Potest tamen solus Deus conservare distinctos situs interiores, et distinctas quantitates, sine distinctione situs exterioris, vel loci; quia potest suspendere causam a suo effectu, ut dictum fuit. Et ideo simultas situs exterioris cum pluralitate interioris, miraculosa est; quia situs interior non est natus distinguere quantitates ad invicem, nisi simul distinguat eas secundum situm exteriorem. De hoc sanctus Thomas, primo *Quodlibeto*, art. 21, sic dicit : « Sicut est distinctio (β) diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones (γ), ita propter dimensiones (δ) diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca, » etc., ut prius allegatum est in responsionibus ad Durandum.

Ad tertium patet solutio per prædicta. Concludit enim quod situs exterior non est causa effectiva nec formalis distinctionis, si secundum se accipiatur. Sed, si accipiatur secundum primam causam suam et radicem, sic distinguit quantitates.

Ad quartum dicitur quod diversa *ubi* exsistentia in diversis corporibus subjective, respectu ejusdem termini, scilicet loci, naturaliter repugnant, et incompossibilitatem habent, ratione incompossibilitatis suarum causarum, quarum una aliam excludit, scilicet dimensio dimensionem. Et cum dicit arguens, quod duo respectus extrinsecus advenientes sunt compossibiles respectu unius termini, etc.; — dicitur quod hoc est verum quando neuter illorum totaliter adæquat terminum, ut patet in exemplis per eum adductis. Secus est quando alter illorum adæ-

(α) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.
(β) *dimensionum.* — *divisionum* Pr.
(γ) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.
(δ) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.
(ε) *partes.* — *partis* Pr.
(ζ) q. 4, art. 4.
(η) *causatur.* — *casu* Pr.

(α) *accidentibus, præter dimensiones.* — *actibus, præter divisiones.* Pr.
(β) *distinctio.* — *distributio* Pr.
(γ) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.
(δ) *dimensiones.* — *divisiones* Pr.

quat et comprehendit suum terminum, sicut est in proposito; quia corpus locatum naturaliter adæquat suum proprium locum, et econtra; et ideo naturaliter impossibile est duo corpora simul esse in eodem loco, vel duo *ubi* esse simul respectu ejusdem termini, scilicet loci. — Illud autem quod dicit de incompossibilitate quanti ad quantum exsistendi in eodem loco, etc., — conceditur similitudo, ut patet multipliciter per prædicta : quia in tali miraculo quantitas dimensiva (α) privatur suo proprio effectu, qui est excludere aliam dimensionem (β), et, cum hoc, novum modum causandi distinctionem quanti a quanto, scilicet sine distinctione situs exterioris.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta ultimo inducta contra conclusionem, patet responsio per prædicta. Unde **ad primum**, quod sumitur ex dictis Boetii, *de Trinitate*, satis ostensum est quomodo unitas vel varietas locorum se habeat ad unitatem vel distinctionem corporum.

Ad secundum dicitur quod incompossibilitas duorum corporum ad simul exsistendum in eodem loco, non est effectus formalis quantitatis, sed effectus quasi causæ efficientis; vel, si sit effectus formalis, non tamen primarius, sed secundarius, ut dictum est. Tales autem effectus potest Deus suspendere a suis causis, vel tales causas a talibus effectibus, cum possit suspendere albedinem ab actu albandi subjectum suum principale, ut patet in Eucharistia, quod est majus.

Ad confirmationem, negatur similitudo ibidem posita. Quia alterius modi est repugnantia duorum corporum ad simul exsistendum in eodem loco, et duorum contrariorum ad simul informandum idem subjectum; quia prima est quasi duarum causarum efficientium, secunda est quasi duarum causarum formalium. Deus autem potest suspendere effectum causæ efficientis, non autem causæ formalis, potissime effectum primarium, et mere formalem, quem causat in proprio subjecto; quod non est in proposito.

Ad tertium respondetur sicut ad secundum : quia duo corpora esse in eodem loco, non est repugnantia mere formalis, sed causæ efficientis.

Ad quartum dicitur quod duo indivisibilia in continuo non possunt esse immediata, ut habetur, 6. *Physicorum* (t. c. 1); possunt tamen esse simul, sicut patet, 4. *Physicorum* (t. c. 42), de superficie locantis et locati. Et ulterius, similitudo illa non est ad propositum; quia indivisibilia non sunt proprie in loco, sicut sunt corpora.

Ad quintum respondet beatus Thomas, dist. 44, q. 2, art. 2, q^la^ 3, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Supposita distinctione subjecti sine distinctione situs, ex (γ) divino miraculo, intelligentur diversæ lineæ, quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta. Et sic duæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non trahitur nisi a puncto quod est terminus ejus, etc. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro quæstione (α), respondet sanctus Thomas (4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 2, q^la^ 2, ad 1um), dicens quod « corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis quod possit esse cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius, in homilia (26 in Evang.), dicit quod *illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis*. Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO IV.

UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT PATI AB IGNE CORPOREO

Ulterius, circa distinctionem quadragesimamquartam, quæritur : Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Et arguitur quod non. Quia omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, oportet quod aliquid ab eo recipiat. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea (β) materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter exsistentes, sunt perfectiones illius. Ergo, si ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam, sed magis in ejus perfectionem.

In oppositum arguitur. Quia eadem ratio est de animabus separatis et de omnibus quod ab igne pati possint. Sed omnes ab igne corporeo patiuntur, cum puniantur ab illo igne a quo corpora damnatorum post resurrectionem patientur, quem oportet esse corporeum. Ergo animæ separatæ ab igne corporeo pati possunt.

(α) *dimensiva*. — *divina* Pr.
(β) *dimensionem*. — *divisionem* Pr.
(γ) *ex*. — *et* Pr.

(α) *quæstione*. — *conclusione* Pr.
(β) *ea*. — *eo* Pr.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ignis inferni affliget corpora damnatorum, non tamen alterabit ea a sua naturali qualitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium, etc., » prout allegatum fuit in quæstione de impassibilitate beatorum (dist. præs., q. 2), respondendo ad argumenta Scoti secundo loco inducta. Require ibi.

Item, ibidem, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Nec tamen oportet quod, quia corpora damnatorum ab igne inferni per aliquam corruptionem non læduntur, quod propter hoc ab igne non affligantur : quia sensibile non solum est natum delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturæ, confortando vel corrumpendo organa, sed etiam secundum quod agit actione spirituali ; quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat ; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu ; unde etiam colores medii delectant, et voces inconsonantes offendunt auditum. » — Hæc ille.

Item, 4. *Contra Gentiles,* cap. 89, sic dicit : « Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abjiciat a substantia : videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur ; dolor etiam, si sit nimis intensus, animam a corpore separat. Sed hoc totum accidit, supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam. Corpus autem humanum, post resurrectionem, non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis : quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturæ, ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animæ totaliter (α) subjiciente ; unde et potentia quæ est in materia prima ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ, ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed quia corpora damnatorum, quantum ad aliquas conditiones, non erunt animæ totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium ; affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis, propter sui excellentiam, contrariatur æqualitati complexionis et harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit ; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, cum corpus sub eadem forma semper necesse sit remanere. » — Hæc ille.

(α) *totaliter.* — *tali* Pr.

Ex quibus potest formari ratio pro utraque parte conclusionis. — Pro prima siquidem, scilicet quod ignis affliget corpora damnatorum, arguitur sic : Tangibile improportionatum harmoniæ tactus, approximatum sensui et corpori non omnino subjecto dominio animæ, natum est affligere sensum. Sed ignis inferni taliter se habebit ad corpora damnatorum et tactum illorum. Ergo affliget ea. — Pro secunda parte arguitur sic : Cessante primo motu, cessabit omnis motus corporum alterativus a sua naturali dispositione. Sed, post resurrectionem, cessabit primus motus, scilicet qui est primi mobilis. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod anima separata potest pati et affligi ab igne corporeo.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 3, in solutione tertiæ quæstiunculæ. Dicit enim sic : « Supposito quod ignis inferni sit verus ignis corporeus, oportet dicere quod anima ab igne corporeo pœnas patiatur, cum Dominus illum ignem diabolo et angelis ejus paratum esse dicat, Matth. 25 (v. 41), qui incorporei sunt, sicut et anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur. — Quidam enim dixerunt quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animæ ab igne pati ; unde Gregorius, in 4. *Dialogorum* (cap. 29), dicit : *Ignem eo ipso patitur anima, quo videt.* Sed istud non videtur sufficere : quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur, est perfectio videntis ; unde non potest in ejus pœnam cedere, inquantum visum est. Sed quandoque est punitivum vel contristans (α) per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum ; unde oportet quod, præter hoc quod anima illum ignem videt, sit aliqua comparatio animæ ad ignem, secundum quam ignis animæ noceat. — Unde alii dixerunt quod, quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur

(α) *est punitivum vel contristans.* — *inquantum est punitivum, vel contristans, vel* Pr.

timore et dolore, ut in eis impleatur quod dicitur (Psam. 13, v. 5), *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor;* unde Gregorius, 4. *Dialogorum* (ibid.), dicit quod *anima, quia cremari se conspicit, cruciatur.* Sed hoc iterum non videtur sufficere. Quia, secundum hoc, passio animæ non esset secundum rei veritatem, sed tantum secundum apparentiam : quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ, vel dolorum, ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit, 12. *super Genesim ad litteram;* tamen non potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam concipit. Et iterum, iste modus passionis magis recederet a reali passione, quam ille qui ponitur per imaginarias visiones : cum ille dicatur esse per veras imaginationes rerum, quas anima secum defert (α), iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterum, non est probabile quod animæ separatæ, vel dæmones, qui (β) subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum posse sibi nocere, si ab eo nullatenus gravarentur. — Unde alii dicunt quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius, in 4. *Dialogorum* (ibid.), dicit : *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quia incendium anima, non solum videndo, sed etiam experiendo, patiatur.* Sed hæc tali modo fieri possunt. Dicunt enim quod ignis ille corporeus considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum quod est res quædam corporea; et hoc modo non habet quod in animam possit agere. Alio modo, secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis : hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit, ut anima quæ peccando rebus corporalibus se subdit, eis etiam in pœna subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propriæ naturæ, sed etiam in virtute principalis agentis; et ita non est inconveniens, si ille ignis, cum agat in vi principalis agentis, in spiritum agat hominis, vel dæmonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, quod animam sanctificant. — Sed istud etiam non videtur sufficere. Quia omne instrumentum in illud circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo, exercendo propriam actionem, oportet quod efficiat hanc secundam (γ); sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ sit connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis. — Et ideo dicendum est quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo unitur corpori : sic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sapientiæ, cap. 9 (v. 15). Spiritus autem unitur corpori dupliciter. Uno modo, ut forma materiæ, ut ex ipsis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori, et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur; sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur. Alio modo, sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia (α) sunt in loco; et, secundum hoc, spiritus incorporei creati loco diffiniuntur, ita exsistentes in uno loco, quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco diffiniat, non tamen habet ex natura sua quod spiritum incorporeum loco diffinitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit in loco naturaliter, ita quod loco subdatur. Sed super hoc additur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detineat spiritum; et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult. Et hunc modum ponit Gregorius, 4. *Dialogorum* (cap. 29). Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit : *Dum Veritas peccatorem divitem cruciari perhibet, quis sapiens animas reproborum teneri in ignibus neget?* Et hoc etiam Julianus (*Prognost.*, lib. 2, cap. 17) dixit, ut in littera Magister dicit : *Si viventis hominis spiritus incorporeus tenetur in corpore, cur non etiam post mortem corporeo igne teneatur?* Augustinus, 21. *de Civitate Dei* (cap. 10) dicit quod, sicut anima in hominis conditione conjungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale, et ex illa conjunctione concipit vehementem amorem ad corpus; sic ligatur igni, ut accipiens ab eo pœnam, et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes prædictos modos colligere in unum, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur : ut scilicet dicamus quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo teneat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius; et sic anima ignem ut nocivum sibi videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius, in 4. *Dialogorum*, omnia per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet. » — Hæc ille.

Similia dicit, *Quodlibeto* 2, art. 13. « Pati, inquit, multipliciter dicitur. Uno modo, pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati. Et hoc

(α) *defert.* — *differt* Pr.
(β) *qui.* — *qua* Pr.
(γ) *secundam.* — *regulam* Pr.

(α) *quo incorporalia.* — *incorruptibilia* Pr.

modo anima conjuncta corpori patitur a rebus corporeis, sentiendo et intelligendo. Sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quæstionis est, propter quosdam qui dicunt quod anima separata a corpore, et etiam angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed, si etiam hæc opinio esset vera, tamen pati sentiendo, vel intelligendo, est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, inquantum illud quod sentitur, vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire, secundum se consideratum, pœnale non est. Alio modo dicitur pati proprie loquendo, secundum contrarietatem agentis ad patiens, prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis adveniat, quod est contrarium naturæ vel voluntati nostræ (α). Et, secundum hoc, infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et hæc quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo, per receptionem formæ contrariæ : sicut aqua patitur ab igne, inquantum calefit; et, per consequens, diminuitur ejus qualitas naturalis. Et hoc modo anima separata non potest pati ab igne corporeo : quia nec calefieri potest, nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu, vel inclinatione : sicut si dicamus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur, vel ligatur, ne vadat quo vult. Et ita per modum alligationis cujusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, 21. *de Civitate Dei* (cap. 10). Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Dæmones etiam per necromantiam potestate superiorum dæmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus. Unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, *non ut dent vitam, sed ut accipiant pœnam*, ut Augustinus (ibid.) dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare illud quod est majoris virtutis, inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute. Et, propter hoc, dicitur quod ignis corporeus agit in animam separatam non propria virtute, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis. » — Hæc ille.

Simile dicit, tertio *Quodlibeto*, art. 23; et 4. *Contra Gentiles*, cap. 90.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Quidquid impeditur a suo proprio motu vel inclinatione ab aliquo, patitur ab illo. Sed anima separata impeditur per ignem corporeum a sua propria inclinatione. Ergo, etc.

(α) *nostræ*. — *inest*. Pr.

Tertia conclusio est quod privatio divinæ visionis est principalis pœna damnatorum.

Hanc ponit sanctus Thomas, in multis locis. Nam, in quæstionibus *de Anima*, q. 21, sic dicit : « Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod separabuntur a Deo; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et in infimo et abjectissimo loco includentur. » — Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 141 : « De ratione pœnæ, inquit, est quod sit malum contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni. Unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam differentia et ordo pœnarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quæ est ultimus finis ejus. Quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto præeminet magis (α) hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud quod ad bonam operationem hominem perficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium subjectarum; post hoc autem, corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit ergo maxima pœna hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc autem, naturalium potentiarum animæ deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio. » — Hæc ille.

Et similia dicit in multis aliis locis.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Illa pœna est maxima pœna damnati, per quam privatur ultimo fine summe desiderato. Sed privari divina visione et fruitione, est hujusmodi. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus (dist. 44, q. 10). Et primo contra conclusionem in se. Et arguit

Primo sic : Illud quod nihil reale abjicit, sed

(α) *magis*. — Om. Pr.

solum ponit illud quod est naturæ conveniens, non affligit, nec inducit veram passionem, quæ sit vere afflictiva Sed per spiritualem immutationem nihil reale abjicitur, sed solum ponitur illud quod est naturæ conveniens; quia talis receptio est perfectio sensuum. Ergo per talem immutationem nihil affligitur, nec talis receptio est passio vere afflictiva. Utraque præmissarum de se patet.

Secundo sic : Per illud quod est commune beatis et damnatis, non potest poni afflictio damnatorum. Sed spiritualis immutatio sensuum a sensibilibus, est communis beatis et damnatis. Ergo per illam non potest poni afflictio damnatorum. Major patet : quia, posita causa communi, ponitur effectus communis; et ideo, si causa afflictionis esset in beatis et damnatis, sequitur quod afflictio similiter esset eis communis; quod non est verum. Minor similiter patet de se : quia sensus beatorum immutabuntur simpliciter a sensibilibus, sicut sensus damnatorum, alioquin non cognoscerent sensibilia, quæ damnati cognoscunt. — *Si autem* dicatur quod beati apprehendunt ignem, seu immutabuntur sicut damnati ab illo, non tamen apprehendunt ipsum ut nocivum vel læsivum, quo modo damnati ipsum apprehendent; — Contra. Quia : aut ille ignis erit in corporibus damnatorum læsivus; aut non. Si non, et tu dicis quod apprehendent eum ut læsivum, ista apprehensio erit falsa; et sic non affligentur secundum veritatem ab igne, sed solum ex sua falsa apprehensione seu æstimatione; quod est inconveniens. Et iterum : unde inerit damnatis illa falsa æstimatio, quod judicent illum ignem ut eis nocivum, si in veritate non sit eis nocivus? Non potest dici quod a Deo : quia Deus nulli immittit falsum judicium sicut nec perversum appetitum. Nec ex seipsis : quia damnati post resurrectionem erunt æque perfecti, seu perfectiores, sicut nunc (α) sunt; et ideo, sicut nunc possunt recte judicare de igne, utrum sit eis nocivus vel non, ita tunc poterunt, ut videtur. — *Et iterum :* Quidquid sit de aliis sensibilibus aliorum sensuum, et maxime visus, quod possint (β) immutare sensum intentionaliter, sine reali et naturali immutatione (quod tamen non omnes concedunt); sensibilia tamen tactus, et maxime calor (γ), non videtur immutare sensum tactus nisi naturali immutatione (δ), vel saltem non sine ea. Calor enim non videtur in medio vel organo causare nisi calorem; vel, si causet aliquid aliud, non tamen sine calore. Propter quod non bene apparet quomodo calor ignis possit sensum tactus immutare spiritualiter, et non naturaliter. — Si vero ille ignis sit eis vere læsivus, habetur propositum, scilicet quod damnati affligentur vera passione naturali ab igne illata. Quod patet sic : Objectum tempore vel natura præcedit actum potentiæ. Sed ignis, ut vere læsivus, immo ut actu lædens, est objectum actualis apprehensionis, vel actualis afflictionis sequentis in damnatis. Ergo prius tempore, vel saltem natura, ignis lædit corpora damnatorum, quam apprehendatur, et quam sequatur dolor in eis. Sed illa læsio, ex quo præcedit omnem immutationem spiritualem, non potest esse nisi per mutationem realem et naturalem. Quare, etc. Sic ergo patet quod dolor sensibilis, qualis ponitur in damnatis, non potest causari per solam immutationem spiritualem seu intentionalem. — *Et,* quod dicitur, quod sensibilia proportionata delectant, improportionata vero offendunt, dato quod non immutent immutatione naturali, ut colores et soni, — non valet. Quia, quamvis tristitia possit causari ex omnibus illis quæ nobis nolentibus accidunt, ut ostendit Augustinus, 14. *de Civitate Dei* (cap. 6 et 15), dolor tamen sensibilis, secundum eumdem, non est nisi ex læsione carnis proveniens. Prædicta ergo sensibilia, quantumcumque improportionata, causare possent tristitiam seu displicentiam; sed dolorem sensibilem nihil potest causare, nisi quod corpus immutat realiter.

Secundo principaliter arguit contra probationem conclusionis, qua dicitur quod, quia cœlum per motum suum est primum alterans, ideo, cessante motu cœli, cessabit omnis alteratio.

Primo (α). Illud enim non potest teneri, saltem Parisiis, cum sit articulus condemnatus. Dicit enim articulus, quod, *Dicere quod, cessante motu cœli, si ignis esset juxta stuppam, non combureret illam, — Error.*

Item, illa ratio videtur repugnare positioni : quia primum alterans est causa omnis alterationis, et non cujusdam tantum; si ergo per cessationem motus cœli, tanquam primi alterantis, cessent aliæ alterationes, oportet dicere quod omnes cessent, et non quædam sic, et quædam (β) non; quod est contra eos qui dicunt quod cessabit actio naturalis, non autem intentionalis.

Item. Quia ista distinctio alterationum seu passionum est satis dubia. Quia omnis alteratio quam facit sensibile in medium (γ) vel in sensum, videtur esse naturalis, et realis : naturalis quidem, quia est ex principiis naturalibus naturaliter agentibus; realis vero, quia per eam fit vera et realis forma in susceptivo, quæ habet totum suum *esse* circumscripta omni operatione animæ. Verum est quod immutatio talium sensibilium non corrumpit aliquid per se, sed solum illa quæ sunt a sensibilibus tactus : quia consistentia corporis per se

(α) *nunc.* — *ut* Pr.
(β) *possint.* — *possunt* Pr.
(γ) *calor.* — *color* Pr.
(δ) *immutatione.* — *mutatione* Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) *quædam sic, et quædam.* — *quidam sic, et quidam* Pr.
(γ) *medium.* — *motum* Pr.

dependet ex qualitatibus tangibilibus, et non ex aliis sensibilibus; ideo immutationes qualitatum tangibilium possunt per se pertinere ad corruptionem corporis, non autem illæ quæ sunt ab aliis. Propter hoc tamen non debet dici quod immutatio quæ fit a qualitatibus tangibilibus, sit realis et naturalis, illa vero quæ fit ab aliis sensibilibus, non sit realis et naturalis, sed solum intentionalis : omnes enim sunt reales et naturales, et æqualiter dependent a primo alterante; et ideo, si immutatio aliorum sensibilium, puta colorum et soni potest (α) esse cessante motu cœli, eadem ratione poterit esse immutatio naturalis secundum qualitates tangibiles.

Item. Nullo modo videtur quod cœlum, ratione sui motus localis, sit causa alicujus alterationis, nec illius quæ est ab illo immediate, nec cujuscumque alterius. *Primo :* Quia principium quo alterans alterat naturaliter, est aliqua qualitas alterantis, sive univoca cum termino alterationis, sive æquivoca. Sed motus localis, non est aliqua qualitas corporis cœlestis, nec aliqua forma absoluta. Ergo non potest esse principium seu ratio alicujus alterationis. Major patet : quia sola forma potest esse principium quo aliquid agit; illa autem, respectu alterationis, non potest esse forma substantialis, ut patet per Aristotelem, *de Sensu et sensato;* nec quantitas, quia illa nullius actionis est principium, immo abstrahit ab omni actione et passione; nec relatio, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 10); relinquitur ergo quod sit aliqua qualitas. Et sic patet major. Minor de se manifesta est; et nihilominus habetur, 8. *Physicorum* (t. c. 59), ubi dicitur quod motus localis nihil variat in cœlo, et ideo solus ille motus ei attribuitur.

Secundo. Quia impossibile est quod aliquid habens principium agendi æque perfectum ut prius, et passum æque dispositum ut prius, non possit agere sicut prius. Sed, cessante motu cœli, ignis remanebit ita calidus sicut prius, et stuppa æque disposita ut calefiat sicut prius. Ergo, eis approximatis, necessario ignis comburet stuppam sicut prius. Et, eodem modo, cum corpora damnatorum sint vere passibilia (carent enim dote impassibilitatis, quam habent corpora beatorum), poterunt vere calefieri et immutari ab igne, sicut nunc immutantur. Cessatio ergo motus cœli non impedit veram et naturalem alterationem corporum : quia motus ejus ad illam non requiritur, quamvis requiratur ad alterationem generationis et corruptionis et aliarum mutationum, per hoc quod adducit alterans, scilicet solem et alia astra, respectu diversarum partium terræ, quæ sui præsentia agunt ubi prius non agebant, et propter sui absentiam non agunt ubi prius agebant. — Hæc ille.

(α) *potest.* — *possunt* Pr.

II. Argumentum Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 48, q. 2), probando quod, cessante motu cœli, agentia inferiora possent agere. Quia non est ratio agendi ex parte causæ particularis, nisi quia habet formam sufficienter activam, et passum sufficienter approximatum. Et si dicas quod cum hoc requiritur aliud agens universale, scilicet cœlum, — volo, non inquantum motum localiter : quia motus localis non est sibi ratio agendi in suo ordine; nihil enim facit motus localis, secundum Philosophum, 2. *de Generatione* (t. c. 55), nisi quod est adducens generans, hoc est, per ipsum fit approximatio agentis habentis virtutem activam propriam ad ipsum passum. Sed hæc omnia, scilicet particulare agens, habens virtutem activam propriam (α), et approximatio ad passum, et (β) habitudo sive aspectus ad corpus cœleste habens determinatam rationem causæ superioris, possunt tunc poni : quia corpus cœleste quiescens habet eamdem virtutem causæ superioris (γ) respectu causæ inferioris suppositæ, quam haberet etiamsi non (δ) quiesceret. Ergo requisita ad actionem essent tunc quæ nunc. — Hæc ille.

III. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 4), probando quod organa sensuum damnatorum, puta tactus, calefient realiter.

Primo. Quia apprehensio excellentis calidi est quædam calefactio, trahens medium harmoniæ tactus ad extremum. Sed ita erit in damnatis. Ergo, etc.

Secundo sic. Nam Scriptura dicit quod damnati mittentur in ignem, et ardebunt (Johan. 15, v. 6).

Tertio. Quia auctoritates Sanctorum, puta Augustini et Gregorii, idem sonant; nec distinguunt passionem intentionalem a reali.

IV. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco (ibid.) vult probare quod non possit esse in sensu passio intentionalis sine reali, quoniam passio intentionalis necessario (ε) est realis.

Primo. Nam, secundum Aristotelem, 2. *de Anima* (t. c. 123), excellens sensibile corrumpit sensum. Et hoc patet per experientiam, in visu, respectu intensissimi coloris; et in auditu, respectu excellentis soni. Sed impossibile est quod aliqua actio corrumpat sensum, nisi sit actio realis, ut cum apprehensione concurrat realis transmutatio.

(α) a verbis *ad ipsum passum* usque ad *propriam*, om. Pr.
(β) *et.* — *est* Pr.
(γ) a verbis *possunt tunc poni* usque ad *superioris*, om. Pr.
(δ) *suppositæ, quam haberet etiam si non.* — *superpositæ, quæ omnia haberet etiam si* Pr.
(ε) *necessario.* — *actio* Pr.

Secundo. Nam, 3. *de Anima* (t. c. 7), Philosophus dat differentiam inter sensum et intellectum : quia intellectus, post excellens intelligibile, fortius intelligit; econtrario autem est de sensu; nam auditus, post maximum sonum, minus audit; quod non esset nisi potentia auditiva transmutaretur realiter.

Tertio. Quia ad experientiam patet quod, post visionem intensam coloris viridis, remanet potentia visiva alterata adeo ut alia videantur sibi viridia; similiter, post maximum lumen, apparent omnia luminosa; quod non esset nisi apprehensio sensuum esset cum reali transmutatione. Similiter idem patet : quia ad sensationem odorum fiunt (α) in sensu reales transmutationes; nam provocant et curant reuma. Non ergo operatio sensus est abstracta, sicut operatio intellectus.

Quarto. Quia dicit Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 140), quod visio est quædam coloratio; similiter auditio est quædam sonatio. Et ratio est : quia objectum sensibile actuat et quodammodo transmutat sensum ad sui similitudinem realem.

Quinto. Quia organa sensuum exsistunt in quadam spoliatione a forma apprehendenda, in quodam medio inter extrema : visus enim est spoliatus ab excellenti colore et lumine, ideo ejus organum consistit in quadam diaphaneitate; et similiter tactus consistit in medietate qualitatum tangibilium recedente ab extremis. Tale autem medium extremorum in quolibet organo sensuum vocat Aristoteles harmoniam. Tunc sic : Comprehensiones sensuum non sunt nisi mutationes mediorum. Sed hujusmodi immutationes mediorum sunt reales transmutationes. Ergo immutationes sensuum sunt passiones transmutativæ. Et hinc est quod magis factæ abjiciunt a sensu, pro tanto quia sensibilia agentia secundum suas extremitates corrumpunt proportionem sensus, pro tanto quia trahunt eam a medio ad extremum. Nec Aristoteles intendit quod hujusmodi transmutationes sensuum sint generaliter salus et perfectio, nisi de mutatione sensus usque ad gradus qui proportionantur harmoniæ organi, a qua, cum exeunt, trahunt medium ad extrema. Ideo comprehensio summe calidi in sensu tactus non est aliud quam calefactio. Similiter comprehensio excellentis coloris in visu est quædam coloratio, trahens medium ad extrema; et ideo abjicit a substantia. — Hæc ille.

V. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem arguit Henricus, *Quodlibeto* 11, q. 8, dicens : Dicunt quidam, quod sola apprehensio sine immutatione reali potest causare dolorem, et majorem quam si esset ibi realis immutatio; sicut erit in corporibus damnatorum, quia ignis non immutabit corpora eorum comburendo, sed per speciem intentionalem calorum immutabit excessive, ad quam sequitur maximus dolor. Sed quomodo hoc possit fieri naturaliter, non video. Quia, si in tali immutatione nulla sit abjectio, nihil recipitur nisi sensibile, secundum quod sensibile; hoc (α) autem non causat dolorem, sed delectationem; unde non affligeret ea, nisi supernaturaliter sensus perfectissimos. Si ergo oportet ponere corpora damnatorum vere affligi, nec sit ibi immutatio corruptiva, nec Deus immittat dolorem (quia tunc pro nihilo esset ibi ignis), tunc, si perciperetur corruptiva immutatio, ubi non est, deceptio esset, sicut est in doctoribus qui somniant se comburi. — Hæc ille.

VI. Argumenta Bernardi de Gannato. — Item Bernardus, ibidem, sic dicit.

Primo. Positio illa quæ ponit corpora damnatorum affligi per intentionalem immutationem, non naturalem vel realem, non est multum rationabilis : quia, licet apprehenderent illam immutationem intentionalem, tamen cum hoc scirent quod in nullo potest eis nocere; et ideo non apprehenderent dolorem.

Item. Illa immutatio intentionalis non fit ab igne nisi per immutationem naturalem : aliter non plus affligeret eos calor ignis præsentis quam absentis; quia ex quo non immutat realiter, sufficeret quod calor esset imaginatus (ea enim quæ imaginamur, frequenter plus movent quam ea quæ in picturis videmus). Ille igitur (β) ignis non plus faceret in eis quam ignis pictus, qui reduceret eis ad memoriam verum ignem, absque hoc quod aliquam realem immutationem faceret in eis, sicut aliqui dicunt quod ignis verus nullam realem immutationem facit in eis. Hoc autem est idem dicere ac si negaretur illa afflictio fieri per verum ignem.

Item. Apprehendere (γ) nocumentum quod nullo modo nocere potest, est deceptio; et sic deciperentur damnati. Et ideo hæc positio non est multum tenenda. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 44, q. 11), dicens quod hæc opinio probabilis est, ponendo quod anima separata, vel angelus, sit in loco per essentiam suam : quia tunc potest virtute divina detineri in loco, ne moveatur ad alium ad quem vellet. Non tamen bene apparet quomodo virtus detentiva sit in igne. Hoc tamen non obstante, posset dici quod dicitur detineri ab igne, quia detinetur in igne, et sic ab eo patitur, eo modo quo

(α) *fiunt*. — *sumit* Pr.

(α) *hoc*. — *si* Pr.
(β) *igitur*. — *autem* Pr.
(γ) *Apprehendere*. — *apprehenderent* Pr.

desiderans mortem, et fastidiens vitam, dicit quod anima patitur a suo corpore in quo detinetur. — Et nihilominus grave videtur aliquibus quod iste sit totus modus quo anima vel dæmones patiuntur. Quia, secundum hunc modum, æqualiter pateretur anima, vel dæmon, si detineretur in pulcherrima camera et optime ornata, sicut patitur ab igne : quia non ponitur pati, nisi quatenus detinetur. Hoc autem non reputatur adeo pœnale communiter, seu grave, sicut prædicamus esse gravem pœnam damnatorum hominum vel dæmonum. — Et confirmatur : Quia, sicut animæ damnatorum detinentur in inferno, sic animæ puerorum decedentium in solo originali in limbo. Si ergo sola detentio est afflictio, sequitur quod animæ decedentium in originali, tantum affliguntur quantum dæmones et animæ damnatorum ; quod non videtur conveniens.

Si vero spiritus ponatur esse in loco per operationem, tunc non bene apparet qualiter patiatur a loco per detentionem. Quia operationum quædam manent in agente, ut intelligere et velle; et per istas non potest spiritus esse magis in loco quam per essentiam. — Aliæ vero sunt, quæ transeunt in materiam exteriorem; et per has solas potest competere spiritum esse in loco, quatenus movet vel facit aliquid circa locum (α), vel circa corpus exsistens in loco. Hæc autem operatio, licet possit convenire angelis, non tamen potest convenire animabus separatis : quia anima separata nec movet ad formam (quod est commune sibi et angelis); nec potest movere aliquod corpus ad locum ; quia, cum habeat determinatum mobile, scilicet corpus, cui unitur ut forma, mediante quo movet quidquid movet, separata ab eo nihil aliud potest movere. Si ergo spiritus non sit in loco nisi per operationem, et nullam talem potest habere anima separata, sequitur quod ipsa non sit in loco, et per consequens quod ibi non detineatur, nec per detentionem affligatur.

Item, probatur de anima et angelis simul, esto quod utrique conveniat operari circa locum, quod non affligantur per detentionem in loco. Quia, si esse in loco est operari in loco, esse seu detineri violenter in loco est operari in loco violenter, vel contra voluntatem. Sed illud non potest competere animæ separatæ, vel angelo. Ergo, etc. Major de se patet. Minor probatur. Quia magis potest homo cogi ad operandum quam angelus, vel anima separata. Sed homo non potest cogi coactione simpliciter dicta ad operandum ea quæ dependent ex libero arbitrio, quamvis possit impediri ne faciat quod vellet facere : nam, si per violentiam manus alicujus hominis applicetur ad percutiendum alium, talis non percutiet active, quia principium activum operationis non est in illo, sed mere passivum. Et multo magis videtur quod anima separata, vel angelus, non possit cogi ad aliquam actionem dependentem a libero arbitrio. Talis autem est omnis actio quam habet vel habere potest anima separata, vel angelus, circa locum. Quare, si esse in loco est operari in loco, et detineri in loco est operari in loco violenter, patet quod nec angelus nec anima separata possunt violenter detineri in loco, nec per consequens affligi per violentam detentionem.

Si vero dicatur quod non sunt in loco, nec detinentur in loco per actionem suam in locum, sed potius per actionem quam recipiunt a loco, — Contra. Detineri a loco supponit esse in loco. Si ergo spiritus in loco est per detentionem in loco, sequitur quod passio in loco supponit esse in loco. Sed posterius præsupponens suum prius, non est causa ejus. Ergo pati (α) a loco non est ratio animæ, vel angelo, quod sit in loco. — Hæc ille, in forma.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem arguit Henricus, 8. *Quodlibeto*, q. 34, dicens : Quidam dicunt quod spiritus alligatur igni, et non potest separari, et impeditur ab agendo quæ agere cupit, et in hoc summe affligitur. Sed hoc modo non pateretur (β) ab igne inferente passionem, nisi occasionaliter; sed ipse in se hujusmodi dolorem excitaret (γ), sicut cor hominis excitaret passionem iracundiæ ad præsentiam repugnantis. — Secundo, dicunt alii, quod patitur ab igne, non ut est natura inflictiva, sed ut est instrumentum divinæ justitiæ. Sed sic non plus pateretur ab igne, inquantum est calidus, quam ab aere. Ideo dicendum est quod ignis affligit spiritum, inquantum calidus, et eodem genere afflictivum quo affligit sensum.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 46, q. 1, art. 1), probando quod miseria damnatorum principalius, formalius et essentialius consistat in displicentia de Deo æterna, quam in carentia divinæ visionis, vel in afflictione pœnali.

Primo sic. In illo actu consistit infelicitas damnatorum, qui est summum malum illorum. Patet : quoniam, sicut felicitas est summum bonum formale beatorum, sic infelicitas damnatorum est summum malum formale illorum ; et, sicut felicitas beatorum consistit in summo bono essentialiter, sic infelicitas damnatorum in summo eorum malo. Sed malignari in divinitate, sive displicere de divinitate (quod idem est), est summe malum formale damnatorum; et majus quam non videre divinitatem. Probatur : quia non videre divinitatem, ut sic, non habet

(α) *locum.* — *bonum* Pr.

(α) *pati.* — *patet quod* Pr.
(β) *pateretur.* — *patitur* Pr.
(γ) *excitaret.* — *excitari* Pr.

rationem detestabilis et culpæ. Et formatur (α) sic ratio : Illud quod habet majorem rationem detestabilis et fugibilis, habet majorem rationem mali ad potentiam cui inest. Sed displicere de divinitate habet rationem detestabilis et fugibilis plus incomparabiliter quam non videre Deum : quia non videre Deum est tantummodo malum non videnti ; sed displicere et odium illud sunt actus, qui, quantum est de se, privarent divinitatem, si possent ; omnis enim qui odit alium, quantum est de se, vellet illum non esse ; et ideo odire divinitatem est velle non esse divinitatem.

Confirmatur hoc ex diffinitione felicitatis, quam ponit Aristoteles, 1. *Ethicorum* (cap. 7 et 8), dicens quod est operatio hominis secundum maximum bonum ejus in vita perfecta. Ergo, per oppositum, infelicitas est operatio secundum maximum malum hominis in vita imperfectissima. Sed nulla est operatio quæ consistat in tanta detestabilitate et habituali malo, quam illa quæ est abominatio et displicentia divinitatis. Ergo, etc.

Secundo sic : Beatitudo et infelicitas opponuntur. Tunc sic : Major est oppositio inter actus contrarios positive, quam inter actum et privationem ejus. Et ideo majus malum est illud quod opponitur bono contrarie, quam illud quod opponitur privative tantummodo. Patet enim quod pejus (β) est injuste agere, quam solum non agere juste privative. Sic ergo, cum infelicitas consistit in malo maxime opposito beatitudini, oportet quod consistat in actu opposito contrarie, non in (γ) actu opposito privative. Sed beatitudo consistit in actu visionis, secundum aliquos ; vel, secundum alios, et melius, in ultimata complacentia divinitatis, quæ est delectatio quædam ultimata de Deo viso. Oppositum autem visionis nullum est nisi oppositum privative, puta non videre ; oppositum autem complacentiæ contrarie, est ipsa displicentia. Ergo in illa maxime consistit infelicitas.

Tertio sic : Beatitudo consistit in quietatione ultimi finis. Ergo, per oppositum, infelicitas consistit in inquietatione ultimi finis. Sed inquietatio in divinitate non est aliud quam displicentia de illa. Probatur : quia, per oppositum, quietatio est summa complacentia in illa. Ergo infelicitas damnatorum consistit in quadam displicentia ultimi finis, et per consequens divinitatis. Ista autem displicentia non est aliud quam odire Deum, et displicere in eo. — Hæc Aureolus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *Et formatur.* — *ut formetur* Pr.
(β) *pejus.* — *prius* Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum eorum quæ Durandus **primo loco** objicit contra primam conclusionem, dicitur, negando minorem. Quia non omnis spiritualis vel intentionalis immutatio sensuum est conveniens naturæ animalis, nec ipsi sensui ; immo aliqua est disconveniens tam sensui exteriori quam interiori, ut patet de visione extremorum colorum in excessu, et de auditione disproportionatorum sonorum. Unde Petrus de Palude (dist. 44, q. 6), ad dicta Durandi respondens, sic dicit : « Si quis vult sustinere primam opinionem, potest sic arguere contra secundam, quæ ponit corpora affligenda per passionem naturæ, non animæ, Deo corruptionem (α) impediente. Quia calor immissus, aut differt specie a calore naturali, aut non. Si differt specie, non sentitur a sensu ejusdem rationis ; sicut a visu non perciperetur gloriosa claritas, si differret (β) a luce communi. Si autem sensus illum calorem non perciperet, nec appetitus doleret (γ). Si autem sit ejusdem speciei cum calore communi, per consequens est ejusdem speciei cum calore mixti et naturalis corporis humani : nam sicut gravitas quam trahit corpus humanum, est ejusdem speciei cum gravitate elementorum gravium, a quorum prædominio secundum quantitatem eam trahit ; sic et calor quem trahit ab elementis levibus prædominantibus secundum virtutem, est ejusdem speciei cum ipsis. Duo autem accidentia ejusdem speciei non sunt in eodem subjecto : ut calor febrilis non est alius numero cum calore naturali, cum sit idem specie, quia eodem sensu percipitur, et est in eodem subjecto ; unde febrilis calor non est aliud quam calor naturalis innaturaliter et immoderate (δ) et improportionabiliter intensus. Similiter, quando hæreticus comburitur, non est alius calor quam corporis intensus, cum qualibet pars mixti sit mixta, et per consequens calida. Sicut, si tepidum calefiat, non est caloris immissio, sed intensio, supposito quod tepiditas sit ejusdem speciei cum calore. Hoc autem est inconveniens ponere in corpore damnati, scilicet quod habeat febrem continuam ; et quod naturalis calor eorum ponatur extra naturam suam, in qui-

(α) *corruptionem.* — *ordinem* Pr.
(β) *differret.* — *differt* Pr.
(γ) *doleret.* — *deleret* Pr.
(δ) *immoderate.* — *immediate* Pr.

bus naturalia debent manere integra, et sicut membra, ita et quatuor humores in debita proportione perpetuo conservari. Tenendo autem istam opinionem, potest responderi ad quinque rationes factas contra conclusionem. — *Ad primam,* qua dicitur quod passio quæ non abjicit, sed perficit, non affligit, etc., — Solutio : Verum est per se, vel de se; sed ratione suæ causæ, sic. Quia, posita causa immediata, ponitur effectus, etiam sublata causa remota : sicut, manente luce in luna, annihilato sole, ipsa illuminaret aerem. Ignis autem, mediante calore impresso, causat sensationem; et illa immediate causat dolorem, quando est calor immoderatus. Supposito ergo quod calor impressus desit, si tamen adsit illa sensatio quam solet causare calor immoderatus, sequitur idem effectus : sicut sol solet illuminando calefacere, et calefaciendo generat; sicut ergo profundum terræ non illuminat, quia opacum non est illuminabile, illud tamen calefacit, et calefaciendo generat mineralia in visceribus terræ; ita calor ignis, qui calefaciendo solet sensum immutare, et per hoc appetitum contristare, si non calefaciat, sed immediate sensationem faciat, æqualiter affliget. Quod autem afflictio immediate causetur a sensatione, et non calefactione, apparet : quia appetitus animalis a nullo movetur, nisi mediante apprehensione. Et quod Deus potest facere sensationem sine calefactione, probabitur in solutione quinti argumenti. Sed quod ignis hoc possit virtute divina, apparet : quia utrumque est in virtute ignis, licet ordine quodam; unde, sicut, sublata dispositione subjecti præcedente per lucem solis, sol facit secundum effectum et tertium sine primo æqualem, generando mineralia in visceribus terræ, pari modo, divina virtute vel ordinatione impediente primum effectum ignis, qui est calefacere, nihilominus habebit secundum, qui est sensum immutare, et tertium, qui est dolor appetitus. » — Hæc Petrus, et bene, præter hoc quod videtur tenere cum Durando, quod omnis sensatio perficit sensum, qualiscumque sit; quod sanctus Thomas negat. Ubi sciendum quod species rei sensibilis, vel ipsa sensatio, potest comparari ad sensum dupliciter, secundum duo quæ sunt in sensu, scilicet ipsa potentia sensitiva, et organum ejus. Quoad primum, omnis sensatio perficit sensum; non autem quoad secundum, quia organum sensus per sensationem objectorum disconvenientium non perficitur, sed imperficitur et affligitur.

Ad secundum respondet Petrus (ibid.), quod, « cum dicitur quod commune damnatis et beatis non est causa afflictionis damnatis, — verum est; nisi per aliquid adjunctum vel amotum ex altera parte. Potest enim effectus alicujus causæ impediri dupliciter : uno modo, propter agens contrarium; alio modo, propter dispositionem contrariam. Unde ignis qui combussit Chaldæos, non combussit pueros, sed eorum vincula; et contristavit Chaldæos, et lætificavit pueros. Hoc autem non fuit (α) quia non esset calor ejusdem rationis, vel quia non fuerit perceptio caloris hinc et inde; sed quia natura ignis, quæ est comburere (β), fuit impedita in pueris a Deo, non autem in ministris regis propter eorum sævitiam, in illis propter eorum innocentiam. Ita et hic, corpus beati positum in igne non minus sentiret calorem ignis tactui immoderatum quam corpus damnati; sed tamen non sequeretur afflictio in justo, Deo impediente, propter ejus innocentiam, quæ sequeretur in altero propter suam naturam, Deo non impediente, sed permittente, propter culpam. Secundo modo, per contrariam dispositionem, sicut ad calefactionem ceræ sequitur rarefactio, quia natura calefactionis est rarefacere subjectum non contrario modo dispositum; sed in ovo non sequitur rarefactio, sed condensatio, propter contrariam dispositionem. Ita et in damnatis, sensationem immoderati caloris sequitur naturaliter afflictio, quia non est ibi dos impassibilitatis, quæ impediat formaliter; sed non sic in beatis, propter dotem impedientem. » — Hæc ille, et bene, et conformiter dictis sancti Thomæ, 4. *Contra Gentiles*, cap. 89, ubi sic dicit : « Quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium, » ut supra (γ) allegatum est. Item, cap. 86 : « Corpus perfectum per animam fruentem Deo, immune erit ab omni malo, et quantum ad actum, et quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potentiam vero, quia non poterunt pati aliquid quod sit eis molestum, et propter hoc impassibilia erunt. Quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus : utentur enim sensibus ad delectationem, secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet immutatio spiritualis sensus tactus sit communis beatis et damnatis, tamen beatos non affligit, quia corpora eorum perfecte erunt subjecta animæ; affliget autem damnatos, ratione opposita.

Ad tertium respondet Petrus (ibid.), quod, « cum dicitur quod apprehendent vere vel false, etc., — hoc potest solvi dupliciter. Primo, quod non propter diversimode apprehendere, sed propter diversimode recipere : nam corpus beati recipit sensationem non ut læsivam, sed ut lætificativam, Deo impediente, vel dispositione sibi inhærente; corpus vero damnati ut læsivam, Deo non impediente, nec dote qua caret, ita quod prius est afflictio et læsio,

(α) *fuit.* — *fit* Pr.
(β) *quæ est comburere.* — *est comburere, quæ* Pr.
(γ) Cfr. art. 1, concl. 1.

quam apprehendatur. Vel potest dici secundo, quod beatus, si poneret manum in igne, judicaret ignem læsivum aptitudine, non autem lædentem in actu; et sic nec timet, nec dolet; scit enim quod non lædit, nec lædet, propter alteram de dictis causis, vel utramque. Tactus autem damnati percipit calorem ignis conjunctum, non sibi impressum; et judicat quod lædit et lædet ipsum semper in futurum; et ideo semper horret et timet respectu futuri. Item, ad istam sensationem sequitur posterius natura, sed simul tempore, afflictio vel dolor. Tertio, apprehenditur ut lædens actu, vel læsionem illam veram. Et sic non est falsum judicium. Nec objectum est post actum, sed ante : sicut etiam prius dolet homo quam percipiat se dolere; non tamen prius dolet quam percipiat naturaliter illud quod est causa doloris; in quo tamen non oportet quod judicet ipsum esse causam doloris, quousque experiatur. » — Hæc ille.

Sed ista solutio et præcedentes non videntur assignare modum quo ignis ille sit realiter læsivus, vel actu lædens corpus damnati plus quam corpus beati, si tangeret illum ignem. Quæritur enim, quæ sit ista læsio corporalis? Aut est sensus ignis, aut sensatio ab illa causata, aut dolor sensationem consequens, aut aliquid consequens dolorem, et aliquid præcedens. Non potest dici quod sit sensus ignis, aut sensatio : quia illa duo recipi possunt in sensu beatorum, in quibus tamen læsio recipi non potest. Nec potest dici quod illa læsio sit dolor : quia objectum doloris sensibilis non est idem quod dolor; læsio autem est objectum doloris sensibilis, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 35, art. 1; et 3 p., q. 15, art. 5; et multis aliis locis. Similiter nec potest dici quod sit aliquid consequens dolorem : quia objectum præcedit actum natura, vel tempore. Si autem dicatur quod sit aliquid præcedens dolorem, iste non assignat quod sit in corpore damnati. Ideo dicendum videtur quod læsio corporis, quæ est objectum et causa doloris sensibilis ipsius damnati, est aliquid prius natura, præcedens illum dolorem, quod sic est proprium damnati, quod non convenit beato, nec convenire potest. Hoc autem videtur esse coacta detentio ab illo igne, et coacta sensatio illius, impediens libertatem sentiendi alia delectabilia, et essendi quo vellet, et coacta conjunctio cum objecto tam disconvenienti organo tactus, violentans virtutes apprehensivas et appetitivas et motivas ipsius damnati, sicut postea latius exprimetur. Hanc enim comparationem habet ille ignis ad corpus damnati, quam non potest habere ad corpus beati.

Ad quartum respondet Petrus (ibid.), dicens : « Cum dicitur quod tactus non est sine naturali mutatione, etc.; — dicendum quod ista ratio est contra arguentem, quia tunc sensus corporis glorificati non perciperet ignem, a quo non potest calefieri. Unde dicendum quod omnis sensatio fit per immutationem intentionalem per se et formaliter, etiam in sensu tactus : quia manifestum est, quidquid sit de specie caloris, quod sentire calorem non est calefieri. Sed quidam sensus cum immutatione spirituali habent etiam naturalem et substantialem : vel præcedentem, sicut olfactus, quia odor non defertur ad organum nisi cum quadam fumali evaporatione; vel sequentem, sicut gustabile per nutritivam corrumpitur, sed prius (α) gustatur. Auditus vero cum motu locali immutatur a sono, quem tamen aliquando deserit, et ubi cessat motus localis, species soni ultra transit, sicut species odoris ultra evaporationem, ut Commentator dicit (2. *de Anima*, t. c. 97) fœtorem cadaverum vultures ultra mare sensisse, usque ad quem locum non potuit quæcumque resolutio se extendere. Similiter multi dicunt corpora sanctorum sine resolutione odoranda, per solam (β) spiritualem immutationem. Ita etiam hic : quamvis per naturam calor non immutet tactum sine calefactione sensibili; supernaturaliter autem sic; immo quandoque naturaliter (γ). Sicut enim, cessante posteriore, quandoque durat prius, sic quandoque durat posterius in actionibus et effectibus, priore sublato : sicut cursus naturæ est, primo nutriri, secundo augeri, tertio generare; naturale autem est quod, cessantibus duobus ultimis, manet primum; sicut animalia semper nutriuntur, non autem semper augentur; sed quandoque, postquam deficit augmentum (quod est secundum) potest esse generatio. Sic et hic : calor potest ad sentiendum immutare, quando non potest aliquid calefacere. » — Hæc Petrus, et bene, et concorditer sancto Thomæ, præsenti distinctione, q. 2, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Organa sentiendi immutantur a rebus quæ sunt extra animam, dupliciter. Uno modo, immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res quæ agit in ipsum : sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ. Alio modo, immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, id est species sive ipsa intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensationem, per se loquendo : quia sensus est susceptivus specierum sine materia, vel præter materiam, id est, præter *esse* materiale quod habebat extra animam, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 121). Et hæc receptio immutat naturam patientis, quia recipitur qualitas hoc modo secundum *esse* materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis; sed secunda, quæ per se facit sensum in

(α) *corrumpitur, sed prius.* — *corpori, et postea* Pr.
(β) *solam.* — *solum* Pr.
(γ) *supernaturaliter autem sic; immo quandoque naturaliter.* — *secus est hic per divinam potentiam* Pr.

actu, et non immutat naturam recipientis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Passivum recipit actionem agentis secundum modum suum. Si ergo aliquid sit, quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedet immutationem spiritualem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter : sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundum *esse* naturale, sed solum secundum *esse* spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum materialiter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis. Et ideo erit ibi spiritualis immutatio tantum. » — Hæc ille. — Item, q^{la} 4, in solutione primi, sic dicit : « Qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus constituitur corpus animalis. Per qualitates autem tangibiles corpus animalis, secundum statum præsentem, natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia plus habet de materiali immutatione adjunctum. Non tamen materialis immutatio se habet ad actum sentiendi qui perficitur immutatione spirituali, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset, et tamen horum sensum habuisset. » — Hæc ille. — Similia dicit de corporibus damnatorum, præsenti distinctione, q. 3, art. 1, q^{la} 3, per totum.

Ad quintum respondet Petrus (ibid.), dicens quod, « cum dicitur quod dolor sensibilis non est nisi (α) ex læsione carnis proveniens, — verum est, secundum cursum naturæ. Sed Deus potest aliter facere. Quia læsio carnis, quæ est calefactio, non est causa formalis doloris sensibilis : cum dolor sensibilis non possit esse nisi in appetitu, calor autem est in elemento et mixto et inanimato; ergo dolor non est effectus formalis ejus, qui nunquam potest subtrahi a sua causa : ubicumque enim est calor, ibi est calere, licet non ubicumque est sit calefacere, vel hujusmodi, quæ sunt effectus differentes et non formales. Item, non est causa materialis, quasi appetitus non sit natus informari dolore, nisi disponatur per calefacere. Quia proprium susceptibile non recipitur mediante extraneo et communi; unde, cum proprium susceptivum visionis (ϐ) sit potentia visiva, commune autem (γ) species quæ est in aere sicut in oculo, male dicitur quod species disponat oculum passive et receptive ad visionem, sicut lux disponit ad speciem et passive et receptive, secundum quosdam, quamvis alii hoc negent (α). Et similiter, si (ϐ) in organo tactus recipiatur calor, non est dispositio passiva ad recipiendum dolorem, maxime cum cognitio cadat media, et quia ille calor non est nova qualitas (γ) addita, sed naturalis intensa. Deus autem potest facere effectum sine causa non formali nec materiali. Ideo virtute Dei potest esse dolor sensibilis sine alia læsione carnis. » — Hæc Petrus; et bene; præter hoc quod ponit ignem inferni in nullo lædere corpus damnati, vel, si ponat læsionem, non assignat quæ sit illa. Verum est (δ) enim quod ille ignis non calefacit corpus damnati, nec aliquam ejus formam substantialem aut accidentalem corrumpit aut intendit aut remittit, nec aliquam novam qualitatem habentem *esse* naturale imprimit; sed alio modo potest ei nocere, et illud lædere, modo supradicto. Oportet enim dicere quod aliquid vel alio modo ageret in sensum damnati, quod vel quo modo non ageret in sensum beati; et hoc, sive in virtute propria, sive ut est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis.

Sciendum est quod, cum dicit Durandus, quod sensatio excellentissimorum (ε) sensibilium, si sit sine corporali læsione, non causat dolorem sensibilem, sed tristitiam interiorem, etc.; — ad hoc dici potest, primo, quod ignis inferni, dato quod in virtute propria non posset immediate causare talem dolorem, nisi prius natura noceret corpori, vel læderet illud aliquo modo, tamen, per virtutem sibi a Deo influxam, posset immediate talem dolorem causare, non prius causando aliquam læsionem in corpore, sed solam sensationem sui, ut dicit Petrus, et bene. — Dicitur secundo, quod ille ignis, etsi virtute propria non posset causare in damnato dolorem sensibilem immediate sine corporali læsione proprie dicta, posset tamen mediate talem dolorem causare, præsupposita violenta detentione spiritus in illo : ut sit talis ordo in pœnis, quod ille ignis primo causat damnato coactam sensationem et detentionem; secundo, ex hac sensatione, simul cum aliqua interiori perceptione hujus nocumenti, sequitur tristitia interior; tertio, ex hac interiori tristitia redundat in sensualitate dolor sensibilis, per modum quo in alio proposito ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 3, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « In contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, qui

(α) *nisi.* — *in se* Pr.
(ϐ) *visionis.* — *voluntatis* Pr.
(γ) *commune autem.* — *communis igitur* Pr.

(α) *ad visionem, sicut lux disponit ad speciem et passive et receptive, secundum quosdam, quamvis alii hoc negent.* — *secundum quosdam, quamvis alii hoc negent, passive ad visionem, sicut lux disponit ad speciem* Pr.
(ϐ) *si.* — Om. Pr.
(γ) *qualitas.* — *caliditas* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *excellentissimorum.* — *excellentissimum* Pr.

est essentialiter ipsa contritio, quæ nihil aliud est quam displicentia peccati præteriti. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturæ, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superioris; vel ex electione, secundum quod homo pœnitens in seipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat. Et neutro modo oportet quod dolor iste secundus sit maximus: quia vires inferiores vehementius moventur ab objectis propriis quam ex redundantia superiorum virium; et ideo major dolor est in sensitiva parte ex læsione sensibili, quam sit ille qui in ipsa redundat ex ratione, etc. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 3, q[la] 2, in solutione primi, sic dicit : « Potest dici quod per vermem spiritualem caro affligitur, secundum quod passiones animæ redundant in corpus, et hic, et in futuro. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ex tristitia interiori quandoque redundat dolor sensibilis in parte sensitiva sine læsione corporali. Et hoc manifeste experitur quilibet in seipso : quia ex interiori tristitia vehementi quilibet interdum non solum sensibiliter dolet, immo flet, et quandoque moritur. — Dicitur tertio, quod ille ignis lædit aliquo modo corpora damnatorum. Læsio enim corporalis dupliciter sumi potest. Uno modo, pro solutione continuitatis, vel corruptione, vel alteratione aliqua naturali, vel passione abjectiva alicujus convenientis; et hoc modo ille ignis non lædet corpora, nec sensus corporeos damnatorum, ut sæpe dictum est. Alio modo, pro immissione alicujus qualitatis, aut formæ, vel sensationis, vel alterius quocumque modo disconvenientis corpori aut organis sensuum. Et hoc modo ignis inferni lædet corpora damnatorum : cum ejus dispositio sit improportionata et disconveniens organo visus et olfactus et tactus, auditus et gustus; unde istæ sensationes statim lædent corpora damnatorum, modo prædicto. Et ideo non est inconveniens si statim et immediate, concurrente tamen aliqua sensatione interiori, qua judicatur malus et disconveniens corpori, causat dolorem sensibilem exteriorem et interiorem in damnato. Dolor enim, cum sit passio appetitus sensitivi, præsupponit æstimationem mali. Talem autem æstimationem non habet sensus exterior, nisi concurrente sensu interiori; nisi poneremus aliquam delectationem naturalem et dolorem naturalem in sensibus (α), non præsupponentem æstimationem boni vel mali in eodem supposito, sed intelligentiam (β) quæ movet naturam, sicut dicunt aliqui philosophi et medici, ponentes sensum quemdam, qui dicitur sensus naturæ. Verumtamen talis amor naturalis, vel appetitus, aut delectatio, aut dolor naturalis, in sensibus subjective exsistens, non videtur esse actus elicitus, sed quædam habitudo sensus ad objectum conveniens vel disconveniens. Et de tali dolore non loquimur in proposito; sed de dolore qui est passio, et motus absolutus, distinctus a sensatione. Et talis dolor est in appetitu sensitivo, vel intellectivo. Sufficit autem in proposito, quod ignis inferni lædit corpora damnatorum multipliciter : utputa improportionabiliter, disconvenienter movendo, et detinendo, et impediendo potentias apprehensivas et appetitivas et motivas organicas et corpori affixas; et hoc sufficit ad causandum immediate dolorem sensibilem exteriorem.

Ad argumenta Durandi **secundo loco** inducta contra eamdem conclusionem, respondet Petrus (dist. 44, q. 6).

Et *ad primum*, quod fundatur in articulo Parisiensi, dicit sic : « Ad articulum, dici potest quod error est dicere quod, cessante motu cœli, ignis non combureret stuppam, etiam virtute divina; quasi ignis aliquid possit in virtute motus cœli, quod non possit in virtute Dei. Et sic intendebant illi qui, contra articulum de igne inferni, probabant quod, cessante motu cœli, ignis nullo modo posset affligere damnatos. Sed dicere quod ignis non possit hoc per naturam suam, non est erroneum, sicut nec dicere virginem non posse parere per naturam suam; dum tamen non dicatur (α), *nec etiam per virtutem divinam;* quia etiam non judicatur erroneum quod aliqui dicunt, nullam creaturam posse aliquem effectum producere, sed Deum omnia agere, et creaturam esse solum causam sine qua non vult Deus agere, et non causam agentem vel dantem *esse,* sed solum transmutantem, ut Avicenna, ponens omnes formas ab extrinseco. » — Hæc Petrus; et bene; quia etiam opinio Hugonis de Sancto Victore, primo libro *de Sacramentis,* part. 6, cap. ult., non reputatur error, qui ponit sex opera, quorum quatuor dicit esse soli Deo possibilia, et duo (β) sunt possibilia creaturæ, scilicet conjuncta disjungere, vel separata conjungere; ubi etiam dicit, omne opus creaturæ nihil esse. Ideoque ille articulus sane intelligendus est.

Ad secundum respondet Petrus (ibid.), dicens quod, « cum dicitur quod, cessante prima causa omnis alterationis, cessat omnis alteratio, sicut, cessante actione Dei, cessaret omnis actio, etc.; — Solutio : Cœlum est primum agens respectu omnis actionis corporeæ; sed differenter (γ). Quia actionis quæ est motus, ut alteratio proprie dicta, et quæ per se est terminus motus, cœlum est causa per suum motum. Unde, quia motus localis cœli per se est primus motus, et primum est causa aliorum, inde est quod, illo motu cessante, cessaret omnis

(α) *sensibus.* — *sensibilibus* Pr.
(β) *intelligentiam.* — *intelligentia* Pr.

(α) *dicatur.* — *ducatur* Pr.
(β) *sive plura.* — Ad. Pr.
(γ) *differenter.* — *differunt* Pr.

motus naturalis; non autem motus violentus, vel progressivus, vel quo angelus movet corpus, qui non sic habet ordinem ad illum. Sed illarum actionum quæ non sunt motus, nec per se sed (α) per accidens termini motus, cœlum est causa per simplicem influxum suæ lucis, sive magis alterius virtutis. Talis autem est immutatio spiritualis. Unde, durante illuminatione, poterit esse visio, quæ nullam aliam immutationem requirit. Hanc autem non requirunt alii sensus; alias non haberent operationes suas in tenebris; quod falsum est. Sed sicut visibile, non in virtute sua, sed in virtute cœli, a quo est omne lumen, immutat visum; sic et aliqua virtus, in cujus virtute alia sensibilia immutant intentionaliter, est in cœlo. Quæ virtus agit non per motum, sicut nec lumen. Nam quod influxus lunæ sit causa fluxus et refluxus maris, non est per lumen suum, secundum quosdam; quia etiam in defectu (β) lucis habet hunc effectum; et non erit post diem judicii, quando erit lux lunæ sicut lux solis. Licet posset dici quod illud erit propter aliam dispositionem maris, quod (γ) ambiet ex omni parte terram; unde tunc erit tanta profunditas aquæ, ut radius non pertingat usque ad profundum (propter quod in profundissimo mari non est salsedo, radio solis non potente penetrare usque ad profundum, ad elevandum vaporem terræ, cujus admixtio est causa salsedinis) : nam quod dispositio diversa sit in causa, patet, quia propter hoc mare Mediterraneum non habet fluxum et refluxum. Nec valet illa solutio : quia aqua ita limpida et (δ) perspicua erit, quando superficiem terræ illuminabunt sol et luna. Sed verum est quod ex superficie terræ solidatæ nullus vapor resolvetur, quæ sit causa salsedinis, vel fluxus, sicut nunc. Tamen, quidquid sit de hoc, luna non est causa omnium (ε) per lucem, sed, cum hoc, per aliam virtutem : quia, cum nulla substantia destituatur propria operatione, corpora cœlestia, quæ aliquando destituuntur lumine, habent aliam virtutem a lumine. Et sicut illuminatio non dependet a motu cœli, sic nec influentia aliarum virtutum quæ respiciunt actiones, quæ non sunt motus, sed simplices mutationes, et quæ sunt salus et perfectio (ζ). — Sed tunc videtur quod, cessante motu cœli, non possit esse aliqua sensatio alia a visu, cum omnes aliæ sint cum motu naturali, quæ est corruptio, vel alteratio, vel motus localis; sicut etiam cessabit generatio, et corruptio, quæ non sunt motus, sed per se termini motus. — Et dicendum quod non est simile. Quia generationi et corruptioni per se debetur motus, non solum propter agens, sed propter hoc quod oportet contrarias dispositiones expellere et proprias inducere. Omnis autem sensus est immediate dispositus ad sensationem, quæ non habet contrarium in sensu. Et ideo sensationi accidit quod ipsa sit terminus motus, ex defectu agentis, vel alia causa. Propter quod tunc sine motu erunt istæ immutationes. » — Hæc Petrus, et bene.

Verum, in quæstione de impassibilitate beatorum, allegata sunt dicta sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, quibus assignat aliam rationem quare immutationes naturales cessabunt cessante motu cœli, non autem immutationes intentionales vel spirituales. Quære ibi (α). Item, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 10, arguit sic, octavo loco : « Omnis motus naturalis cujuscumque corporis a motu cœli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo, cessante motu cœli, remanere non poterit; et per consequens nec humani corporis vita. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animæ rationalis, quæ a motu cœli non dependet. Et ideo motus ille non cessabit, motu cœli cessante. » — Hæc ille. — Per oppositum autem, de motu cordis in aliis animalibus ab homine, sic dicit, eadem quæstione, art. 9 : « Esse plantarum, et animalium, vivere quoddam est; quod in rebus corporalibus sine motu non exsistit. Unde animalia deficiunt, cessante motu cordis; et plantæ, cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili; quia ipsæ animæ animalium et plantarum totaliter subjiciuntur impressionibus cœlestium corporum. Unde, motu cœli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res prædictæ non poterunt remanere. » — Hæc ille. — Item, *de Malo*, q. 16, art. 10, in solutione quinti, sic dicit : « Motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus cœlestium corporum, et causantur ab eis. Possunt tamen aliqui motus fieri in corporibus inferioribus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipsa hominis voluntate; et, eadem ratione, a dæmone vel angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore cœlesti dependeat. » — Hæc ille.

Ad tertium respondet Petrus (ibid.), dicens quod, « cum dicitur quod distinctio est nulla, quia omnis immutatio est naturalis, etc.; — dicendum quod, considerando de quibus arguit, potest dici quod immutatio intentionalis est immutatio naturalis vera et realis, sicut alia; immo magis naturalis, quia perficit naturam, illa destruit; et magis

(α) *sed.* — *nec* Pr.
(β) *defectu.* — *defectum luminis* Pr.
(γ) *quod.* — *quæ* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *omnium.* — *omni flumini* Pr.
(ζ) *perfectio.* — *profectio* Pr.

(α) Cfr. præs. distinct., q. 2, art. 3, I.

realis, quia nobilior res est sensatio qualitatis quam ipsa qualitas. Sed distinguitur passio animæ a passione naturæ, eo modo quo, 2. *de Anima*, forma quæ est anima, distinguitur a forma quæ est natura, quæ est determinata ad unum, illa autem non. Unde vocatur passio naturæ, quæ est rei, non inquantum est animata, sed inquantum habet aliquam conditionem etiam competentem inanimatis; passio vero animæ, quæ est propria animatorum : sicut calefieri est commune animatis et inanimatis, sed sentire calorem est proprie animatorum; propter quod illa est passio naturæ, hæc autem animæ. Dicitur autem passio hæc naturalis, illa autem animalis : vel propter hoc quod natura est principium motus et quietis; unde illa quæ est per motum, vocatur naturalis, quæ autem per simplicem et instantaneam mutationem, animalis; vel quia illa est destructiva naturæ, ista autem salvativa animæ. Sed dicitur intentionalis, non realis, quia non est res illa quæ sentitur, sed ejus similitudo; quia lapis non est in anima, sed species lapidis; quæ tamen species est vera res, sive differat ab actu, sive non. » — Hæc Petrus, et bene.

Verumtamen sanctus Thomas aliter intelligit illam distinctionem de duplici immutatione vel passione, quam Petrus, sicut dictum est in solutione quarti (α). Item, dist. 44, q. 3, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Cum pati sit quoddam (β) recipere, duplex est motus passionis, secundum quod aliquid in aliquo dupliciter recipi potest. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundum *esse* naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere. Et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturæ. Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter, per modum cujusdam intentionis, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et hæc receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit rerum similitudines. Et secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animæ, etc. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 78, art. 3, sic dicit : « Est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis (γ) recipitur in immutato secundum *esse* naturale; sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis (δ) recipitur in immutato secundum *esse* spirituale; ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, sic dicit : « Corpus habet duplicem actionem. Unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum; hoc enim est proprium corporis, ut motum moveat et agat. Aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de medio illarum; sicut naturæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ est propria hominis. Hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationem materiæ, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio, secundum similitudinem spiritualis intentionis, quæ recipitur de re in sensu vel intellectu. Et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod improbatio distinctionis non valet; nec est ad mentem sancti Thomæ, quia, ut apparet, secundum eum, non omnis immutatio, passio, vel actio, dicitur naturalis, cujus principium est corpus naturale.

Ad quartum respondet Petrus (ibid.), quod, « sicut quantitas non est principium nec ratio calefaciendi, est tamen causa *sine qua non;* unde calor separatus a quantitate non est natus calefacere. Sic: licet motus localis non sit virtus cœli qua agit, nec etiam per ipsum acquiratur virtus cœlo, sicut aliquid motu locali calefacit (α), et sic potest calefacere; est tamen causa *sine qua non* cœlo respectu alterationis et motuum proprie dictorum inferius, et illorum qui per se sunt termini horum motuum; ita quod, sicut cor non vivificaret nisi moveretur, et, cessante motu cordis, cessaret ejus vivificatio, quamvis non per motum vivificet, ita in cœlo. Et quidem non oportet dicere quod, si ignis non motus calefaciat, quod similiter cœlum faceret : quia, cum sit corpus quintæ essentiæ, potest in agendo diversificari, sicut et in essendo; ut sicut habet aliam naturam ad essendum, sic aliam naturam ad motum; ut scilicet non possit movere nisi motum, et non solum ad diversitatem actionis ejus requiratur (β) motus, sed etiam propter substantiam actionis. Quod patet manifeste in motu primi mobilis. Constat enim quod ille motus non est frustra. Aut ergo motus ille est propter actionem illius mobilis, aut alterius. Quia, cum non sit propter esse vel conservari, oportet quod sit propter operari ipsiusmet cœli crystallini, vel alterius : quia non potest dici quod hoc sit propter hoc quod aliquando elongetur a terra, vel appropinquet (γ), sicut est de planetis (δ), quorum sphæræ vel circuli sunt (ε) excentrici, quia illa sphæra est concentrica; nec

(α) Cfr. *ad quartum* eorum quæ **primo loco** a Durando objecta sunt.
(β) *quoddam*. — *quædam* Pr.
(γ) *immutantis*. — *immutabilitatis* Pr.
(δ) *immutantis*. — *immutabilitatis* Pr.

(α) *calefacit*. — *calefit* Pr.
(β) *requiratur*. — *requiritur* Pr.
(γ) *appropinquet*. — *appropinquat* Pr.
(δ) *planetis*. — *plantis* Pr.
(ε) *sunt*. — Om. Pr.

propter aliquam suarum partium elongandam vel approximandam, quia omnes sunt uniformes, unde tantum valet pars dextera sicut sinistra. Unde, cum non requiratur propter diversitatem operationis, ergo propter substantiam. Si dicatur quod motus ejus est propter diversitatem operationum, non ejus, sed cœlorum stellatorum, utputa ad hunc finem quod suppositum habeat duos motus, quia angelus qui movet immediate cœlum crystallinum, et, mediante eo, firmamentum, motu raptus, multo magis posset movere firmamentum motu illo immediate, et nihilominus moveretur motu alio ab alio motore sicut nunc; — ergo motus ille est non solum propter differenter agere, sed propter agere. » — Hæc ille, et bene quoad aliqua.

Videtur tamen esse de mente sancti Thomæ quod motus cœli sit ei ratio agendi, et non solum causa *sine qua non*, inquantum scilicet ille motus est actio substantiæ separatæ. Ut etiam recitatum fuit in quæstione de impassibilitate beatorum, ipse, in *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, sic dicit : « Sicut habetur in libro *de Causis*, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet quod etiam secunda causa retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causæ primæ, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate, etc., » ut supra (α) recitatum fuit. Item, 4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, q[la] 2, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum *esse* completum. Potest tamen ibi esse per modum intentionis : sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis; et *sermo audibilis existens causa disciplinæ*, ut dicitur in libro *de Sensu et Sensato* (cap. 1), continet intentiones animæ quodam modo; et in (β) motu cœli est virtus substantiæ separatæ moventis, secundum philosophos, etc. » Item, 1 p., q. 110, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior. » — Hæc ille. — Similiter dicit, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3, in solutione primi : « Licet, inquit, naturalis potestas angeli, vel dæmonis, sit major quam naturalis potestas corporis; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore. Unde (γ) hoc facit nobilius quam corpus; quia primum movens principalius est in agendo quam secundum. » — Hæc ille. — Simile dicit latius, *de Malo*, q. 16, art. 9 et 10.

(α) Cfr. præs. dist., q. 2, art. 3, I.
(β) *in*. — Om. Pr.
(γ) *Unde*. — *Bene* Pr.

Cum autem dicit Durandus, quod omne principium quo alterans vel movens movet, est aliqua qualitas in ipso; — dicendum est quod hoc, etsi concedatur de agente principali, quod agit per propriam formam, tamen generaliter falsum est de omni agente instrumentali, quod movet ut motum. In tali enim agente principium movendi potest esse motio ab extrinseco motore, ut dicit sanctus Thomas in multis locis. Cœlum autem respectu substantiæ separatæ se habet ut instrumentum. Et ideo motio substantiæ separatæ potest cœlo esse ratio agendi; potissime attento quod in illa motione est virtus substantiæ separatæ per modum intentionis, quæ est quædam qualitas, ut dictum fuit.

Ad *quintum* respondet Petrus (ibid.), dicens quod, « sicut elementa et mixta quoad *esse* dependent ab *esse* cœli, et extra ejus continentiam non sunt nata conservari, sicut nec generari; sic et eorum operatio dependet ab operatione cœli. Unde, cum operatio cœli, quæ est ad motum, supponat motum, nullum agens inferius est bene dispositum ad movere, nec patiens ad moveri, nisi supposito motu cœli, sine quo non est actio illa cœli, a qua dependent inferiora. » — Hæc Petrus. — Et concordat dictis sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 8, in solutione quarti et quinti (α). Arguit enim sic : « Illud quod est de perfectione elementi, non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione cujuslibet entis, quod agat sibi simile : diffusio enim ipsius *esse* derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa, in illa consummatione, agent sibi simile; et sic erit in eis actio. — Item : sicut proprium est ignis esse calidum (β), ita etiam proprium ejus est calefacere : sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo, in illa rerum consummatione, ignis et ejus calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit. » Ecce argumenta. Sequitur responsio : « Ad quartum, inquit, dicendum quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum, omni alio agente remoto. Unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest. — Ad quintum, dicendum quod ignis proprium est calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed ejus actio dependet ab alio, ut dictum est. » — Hæc ille.

II. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum (γ) Scoti contra eamdem conclusionem, patet responsio, tam per statim dicta, quam supra dicta, in quæstione de impassibilitate beatorum.

(α) *et quinti*. — Om. Pr.
(β) *calidum*. — *calidi* Pr.
(γ) *argumentum*. — *argumenta* Pr.

III. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli primo loco contra eamdem conclusionem inducta, dicitur. Et

Ad primum, negatur antecedens : quia sensatio excellenter calidi non est calefactio proprie dicta; licet sit receptio speciei caloris, vel cum tali receptione. De hoc Commentator, 2. *de Anima*, com. 138, sic dicit (α) : « Possumus concedere visionem esse coloratam, et quod etiam videns est coloratum. Videmus enim quod quando comprehendit colorem, efficitur quasi coloratum quoquo modo. Et causa in hoc est, quia sentiens recipit sensibile, et assimilatur ei. Visus enim recipit colorem, quem recipit corpus extra animam. Et differunt in hoc, quod receptio sensibilitatis est spiritualis, et receptio corporis extra animam est materialis. Sentiens enim recipit sensibile non materialiter. Et quia sensus recipit sensibilia quoquo modo, dicuntur etiam de sensu quoquo modo. Et quia sensus recipiunt sensibilia extra materiam, ideo sensibilia quando fuerint abstracta a materia, efficiuntur in sensibus. Sensus enim et imaginationes non sunt colores sensibiles, neque sapores, nec aliæ qualitates sensibilium quæ sunt extra animam in materia. Sed actio sensibilis extra animam in materia in movendo sentiens (β), et actio sensus quæ est in sentiente, est eadem actio; licet modus esse sensibilis extra animam differat a modo sui esse in sentiente (γ). » — Hæc ille. — Ex quibus, et aliis postea dicendis, apparet quod organa sensuum, ad hoc quod fiat sensatio, non necessario nec de per se requirunt aliquam receptionem, nisi spiritualem; et si alia concurrat, illa de per accidens se habet ad sensationem.

Ad secundum dicitur quod corpora damnatorum veraciter ardebunt; quia ab igne ardente torquebuntur, et ardorem et calorem in seipsis recipient, modo prædicto.

Ad tertium dicitur quod argumentum ab auctoritate negative non valet. Et præterea, ipsi sancti dubitative in multis locis locuti sunt, utrum ille ignis sit materialis, aut corporalis, an mere spiritualis. De hoc sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 2, q^{la} 1, in solutione primi, sic dicit : « Damascenus (*de Fid. Ort.*, lib. 4, cap. ult.) non negat illum ignem esse materialem simpliciter, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum quod, quia ignis iste non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius etiam in animabus. » — Hæc ille.

(α) *sic dicit.* — Om. Pr.
(β) *sentiens.* — *sensibile* Pr.
(γ) *sentiente.* — *sensibilitate* Pr.

IV. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta ejusdem secundo loco inducta contra eamdem conclusionem, de facili patet responsio per prædicta. Sed ex abundanti dicitur

Ad primum, quod aliqua passio potest dici realis dupliciter, quantum ad propositum pertinet. Primo, prout res distinguitur contra nihil. Et sic conceditur quod omnis passio sensus, vel intellectus, est realis. Secundo, quia non solum distinguitur a non ente, sed quia per eam (α) passum assimilatur agenti, quantum ad formam, quæ est principium agendi, quoad modum essendi; et per eam realiter transmutatur, cum abjectione alicujus sibi convenientis. Et hoc modo passio, vel immutatio corporum damnatorum non dicitur realis, licet primo modo realis dici possit. Tunc, ad hujusmodi improbationem, dicitur quod excellens sensibile non corrumpit sensum propter immutationem sensibilis, inquantum est sensibile; sed propter aliquid sibi de per accidens adjunctum, scilicet transmutationem naturalem concurrentem cum intentionali. Hic autem concursus non erit in sensatione beatorum, nec damnatorum. Unde illud argumentum nimis se extendit : æque enim probaret quod corpora beatorum immutarentur a sua naturali dispositione realiter, sicut corpora damnatorum. Et de hujusmodi concursus nullitate patet multipliciter per prædicta.

Ad secundum dicitur quod potentia sensitiva, auditiva, vel visiva, vel alia quæcumque, post maximum sensibile debilitatur in sentiendo minus, propter aliquam naturalem transmutationem et debilitationem sui organi ab objecto suo, non inquantum movet intentionaliter sed naturaliter. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 22, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « Dupliciter organum potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem alia transmutatio naturalis organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem : puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo consimili transmutatur. Et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ : puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur eodem modo: quia ex illis experientiis solum habetur quod aliquando concurrunt prædictæ duæ transmutationes; non autem quod utraque sit per se causa sensationis, aut necessaria ad sensationem. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 78, art. 3, sic dicit : « Ad operationem sensus

(α) *eam.* — *eum* Pr.

requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio spiritualis formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali est naturalis, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte objecti autem, invenitur transmutatio naturalis secundum locum in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione. Secundum vero alterationem, in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari quoquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu : nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus, aut auditus, nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali et organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior; et, post hoc, auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus enim localis est perfectior, et universalior, et prior quam motus alterationis, ut probatur in 8. *Physicorum* (t. c. 55). Tactus autem et gustus sunt maxime materiales. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet : Primo, quod post intensam visionem coloris, aut luminis, potest remanere in oculo species coloris, aut luminis; non autem realis color, aut reale lumen. Secundo, quod post auditionem magni soni potest aliquandiu remanere in organo auditus species soni, vel aliquæ ejus reliquiæ. Tertio, quod odoris species recipitur in organo odoratus, non autem odor; licet odor realis possit pertingere ad cerebrum, et ad alias partes corporis. Et, dato quod aliqua qualitas sensibilis reciperetur in aliquo organo sensus secundum *esse* reale, illa receptio nullam faceret sensationem.

Ad quartum dicitur quod dictum Aristotelis false et contra ejus opinionem exponitur. Quod patet. Nam, in 2. *de Anima* (t. c. 116), et multis locis, dicit quod generaliter verum est de omni sensu, quod sensibile positum supra sensum nullam facit sensationem. Tum etiam quia, ibidem, parte 121, secundum translationem Commentatoris, sic dicit : *Dicendum est universaliter de omni sensu, quod sensus est recipiens formas sensibilium sine materia*, etc. Ubi Commentator, com. 121, sic dicit : « Receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem *esse* haberent in anima et extra animam. Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones; et extra animam non sunt intentiones nec comprehensiones, sed res materiales (α) non comprehensæ omnino. Et ista acceptio, quæ est in sensibus, abstracta a materia, similis est receptioni ceræ ad figuram annuli : recipit enim eam sine annuli materia; cum eodem modo recipit eam, sive fuerit auri, sive ferri, sive cupri. Et secundum hunc modum patitur unusquisque sensuum (β) ab eis quibus naturaliter sunt innati pati, sive (γ) colore, sive sono. Sed non patitur ab eo secundum quod est color, vel sonus : quoniam, si ita esset, contingeret quod, cum reciperet ipsum, esset color aut sonus, non intentio; intentio enim coloris alia est a colore. Et dicit (δ) : *Secundum quod est in hac dispositione et intentione;* quod dicit, observando se ab intentionibus quas recipit intellectus; illæ enim sunt universales, istæ autem (ε) sunt tantum istæ. » — Hæc Commentator. — Item, com. 137, sic dicit : « Si necesse est ut omne comprehensibile a visu sit coloratum, et visus comprehendit comprehensionem coloris, ergo continget ex hoc ut ipsa comprehensio sit colorata; quod est inopinabile. » — Hæc ille. — Et per multa alia dicta philosophi et Commentatoris patet quod sensus, inquantum hujusmodi, non recipit formam sui objecti univoce, sed tantummodo ejus speciem, vel intentionem. Ad dictum ergo Philosophi, dicitur quod non intendit aliud nisi quod visio sit actio coloris, et auditio est actio soni, ut patet per expositionem Commentatoris et aliorum doctorum.

Ad quintum dicitur quod, licet sensus organum teneat medium inter extrema suorum sensibilium, et comprehensio sensus sit quædam mutatio medii, quæ aliquo modo potest dici realis; tamen fallacia consequentis est ex hoc concludere quod terminus talium mutationum sit qualitas distincta contra intentionem. Nec sequitur, si sensus per talem receptionem quandoque lædatur, quod forma recepta sit forma naturalis distincta contra intentionem : quia tales intentiones possunt contristare, ut patet in somniantibus et fortiter imaginantibus. Unde Commentator, ubi supra (2. *de Anima*), com. 123, sic dicit : « Ex hoc quod diximus, quod sensus est intentio, declarabitur causa propter quam sensibilia intensa corrumpunt instrumenta sensuum. Quoniam, quando motus factus a sensibili fuerit fortior quam sentiens poterit tolerare, dissolvetur ista intentio, per quam sentiens est sentiens, et remanebit corpus sine subjecta intentione, quæ est sensus; sicut dissolvitur consonantia cordarum, et

(α) *materiales.* — *naturales* Pr.
(β) *sensuum.* — *sensus* Pr.
(γ) *sive.* — *sine* Pr.
(δ) *Et dicit.* — Om. Pr.
(ε) *autem.* — *enim* Pr.

neumata, quæ sunt intentio exsistens in eis, cum fortiter tanguntur, et moventur motu fortiori quam possint tolerare. » — Hæc ille. — De prædictis sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 15, q. 2, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Quia (α) potentiæ apprehensivæ sensitivæ sunt tantum passivæ in recipiendo speciem (quæ quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis), ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales, et quantum ad hoc quod aliquid recipitur; et propter hoc dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 51), quod sentire est quoddam pati. Sed quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum *esse* naturale, prout est in sensibili, sed secundum *esse* spirituale, quod est proprium sensui; ideo non habet contrarietatem ad sensum secundum quod est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus. Ideo non proprie dicitur anima pati secundum has vires, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum, aut debilitat. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod opinio Aureoli est contra Philosophum, et contra veritatem; potissime quia, secundum illam viam, non solum probaretur quod sensus exterior coloraretur, immo sensus interiores, et etiam intellectus possibilis; et multa alia falsa.

V. Ad argumenta Henrici. — Ad objecta Henrici contra eamdem conclusionem, patet responsio per prædicta. Quia ignis inferni, in virtute propria, per solam immutationem intentionalem, potest causare interiorem tristitiam, et per illam potest causare dolorem sensibilem, modo præexposito. Deus etiam potest conferre dicto igni virtutem causandi immediate dolorem sensibilem, talem et tantum, qualem et quantum causaret mediante reali immutatione objectiva. Dictum est etiam supra, quod ille ignis, præter illam spiritualem immutationem, alia incommoda infert corporibus damnatorum. — De prædictis sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 35, art. 2, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum improportionata (β) virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliquorum vero sensuum sensibilia possunt esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa. Alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. » — Hæc ille. — Item, art. 7, sic dicit : « Dolor interior et exterior in uno conveniunt, et duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis. Differunt autem secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur : scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris interioris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui; causa autem doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet, vel etiam rationis, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod ad sensationem exteriorem tactus, quæ est de malo conjuncto repugnanti corpori, sequitur dolor exterior; et similiter, quomodo sensibilia tactus, ex hoc quod sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sunt dolorosa. Ideoque ignis inferni, licet non immutet naturali immutatione abjectiva corpora damnatorum, tamen sola sensatio causabit dolorem exteriorem. De hoc sanctus Thomas, octavo *Quodlibeto,* art. 18, sic dicit : « Ignis, et aqua, et hujusmodi, non agunt in corpora damnatorum actione naturæ, ita quod relinquant suas qualitates in corporibus damnatorum secundum *esse* naturæ, sicut ignis relinquit calorem in lignis quæ facit esse calida; alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic, transmutata natura organorum, fieret pœna minus sensibilis. Sed agunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum *esse* spirituale, per modum quo species coloris sunt in aere et pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis, sine hoc quod convertantur in naturam ignis. Et ideo varietas pœnarum non faciet eis aliquod refrigerium. Nunc enim refrigerium ex alternatione pœnarum proveniens causatur ex transmutatione naturæ, inquantum per frigus aquæ superfluitas calefactionis remittitur, et sic ad medium venit, quod est delectabile. » — Hæc ille. — Simile ponit, septimo *Quodlibeto,* art. 11.

VI. Ad argumenta Bernardi de Gannato. — **Ad primum** Bernardi contra eamdem conclusionem, dicitur quod ista positio est rationabilior quam opposita. Nec valet quod dicitur, quod, secundum hanc viam, damnati sciunt vel possunt scire quod ignis inferni in nullo potest eis nocere. Hoc siquidem falsum est : quia ille ignis veraciter nocet eis, immittendo mediate vel immediate, in virtute propria vel aliena, dolorem exteriorem et tristitiam interiorem,

(α) *Quia.* — *Quod* Pr.
(β) *improportionata.* — *proportionata* Pr.

quæ duo sunt multum nociva eis; et, præter illam actionem influxivam, habet aliam actionem impeditivam et detentivam, ut supra patuit; ideoque dolorem non solum interiorem, sed exteriorem causare potest.

Ad secundum dicitur quod ignis imaginatus, vel pictus, non conjungitur tactui, sicut ignis inferni conjungetur corpori et tactui damnatorum. Ideoque imaginatio non causat dolorem exteriorem immediate, sicut exterior sensatio tactus nata est causare. Et ulterius, imaginatio illius ignis sola non potest esse ita disconveniens, nec tam multipliciter nociva corporibus damnatorum, sicut ignis realiter sensatus et conjunctus illis, ut patet ex dictis. Et ulterius, non congruit ordini divinæ providentiæ quod per solam imaginationem ignis, sine quacumque pœnitentia illius, corpora damnatorum crucientur. Unde sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 2, q^la^ 1, sic dicit : « Quidquid dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus; quia corpori non potest convenienter aptari nisi pœna corporea. Unde Gregorius, 4. *Dialogorum* (cap. 28 et 29), ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quia reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. » — Hæc ille.

Ad tertium patet per prædicta. Damnati enim non decipiuntur, judicando illum ignem esse nocivum. Est enim veraciter eis nocivus. Tum quia causat in eorum tactu sui similitudinem intensam, quæ est multum disconveniens ei. Tum quia excludit omnem sensationem convenientem. Tum quia detinet virtutes apprehensivas interiores in consideratione sui, quod est vilissimum objectum. Tum quia causat dolorem et tristitiam in virtutibus appetitivis. Tum quia detinet corpora damnatorum per modum carceris, et impedit libertatem arbitrii divertendi. Et multa alia nocumenta infert omnibus sensibus exterioribus et interioribus, et virtutibus apprehensivis et appetitivis et motivis, ut sæpe tactum fuit.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem, respondet Petrus (dist. 44, q. 7). Et quidem ad primum sic dicit : « Si dicatur quod spiritus sit in loco per essentiam, videntur sequi tria inconvenientia. Primum est, quod, cum omnes spiritus damnati æqualiter detineantur, sequitur quod omnes æqualiter affligantur. Sed hoc non valet, quia dicetur quod superbior plus affligitur. Et si instetur contra hoc, quia aliquando minus superbus est gravior peccator, puta luxuriosus humilis; — dicendum est quod verum est de superbia prout est speciale peccatum; sed, quanto aliquis est gravior peccator in inferno, tanto plus odit Deum (quod est maxima superbia), et tanto plus displicet ei justitia Dei, et per consequens plus affligitur de alligatione illa, quæ, quanto est eis magis nociva, tanto magis pœnosa. — Secundum inconveniens est : quia damnatus in camera pulchra ita affligeretur sicut in igne. Et ad illud dicendum primo, quod, cum alligari cuicumque loco sit pœnosum spiritui, quia involuntarium (α) (utpote contra libertatem et dignitatem suam), alligari tamen vilissimo loco est eis magis pœnosum, immo pœnosissimum; hujusmodi autem est centrum terræ, maxime distans a cœlo dignissimo corporum. Sed ulterius, ibi alligari igni quo debent affligi vilissima corpora damnatorum, adhuc est eis magis pœnosum. Licet contra istud ultimum sit illud Matthæi 25 (v. 41), *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*, quasi ille prius sit propter dæmones quam propter homines. — Tertia instantia est de pueris et patribus in limbo detentis. Sed hoc facile solvitur : quia voluntas eorum, cum sit justa, vult illum carcerem; et sic non affligebat patres, nec pueros affligit; quia nihil volitum, est pœnosum. Quod si de animabus purgatorii instetur, — dicendum quod ille carcer est eis pœnosus : quia, licet voluntarius, tamen est eis propter peccatum proprium; qui continue est contra voluntatem illorum, quia de peccatis continue dolent, et per consequens de pœna consequente. Secus autem est de peccato originali, cui non debetur contritio. — Sed sciendum, in ista prima parte deductionis, quod nunquam dicendum est quod spiritus sic sit in loco per essentiam, quasi essentia sit sibi ratio essendi in loco, sic scilicet quod indigeat loco ad sui conservationem, sicut grave vel leve, vel quod circumscribatur (β) loco, sicut quantum; sed sic quod ejus essentia vere est in loco diffinitive, quia sic est hic, quod non alibi, licet possit esse nusquam.

« Si autem angelus est in loco per operationem, sic quod, sicut quantitas est substantiæ ratio essendi in loco, sic et spiritui operatio, — potest responderi ad instantias, etiam dato quod essentia angeli esset nusquam, vel ubique. Unde, ad illud quod dicitur de operatione manente, potest dici quod, dato (γ) quod ejus intelligere et velle secundum situationem et diffinitionem abstraherent (δ) a loco, sicut essentia, si tamen necessario haberet cogitare contra voluntatem de inferno et igne ejus, propter quod impediretur considerare alia quæ magis vellet considerare (quia enim non intelligit omnia simul, impeditur

---

(α) *quia involuntarium.* — *et innocivum* Pr.
(β) *circumscribatur.* — *certum scribatur* Pr.
(γ) *dato.* — *data* Pr.
(δ) *abstraherent.* — *abstracta habeant* Pr.

ab intellectione unius per intellectionem alterius). Et constat quod magis est spiritui desiderabile et delectabile contemplari altissimas causas quam corporalia. Unde pœnosum est valde spiritui, si contra voluntatem cogitat de inferno et (α) ejus igne continue, et quod de eo semper habebit cogitare : sicut etiam homini bono pœnosum est quando occurrunt sibi turpes cogitationes, vel quæcumque contra voluntatem suam, potissime de re odio habita, et de qua numquam vellet recolere. Hoc autem est possibile : quia, sicut spiritus separatus semper actu intelligit se propter actualem præsentiam suæ essentiæ, sic potest Deus facere quod semper intelligat aliquid aliud, vel per speciem quæ semper sit in actu, vel aliter; et per hoc, vel non cogitat alia, vel non delectatur in eis, sicut faceret, si nihil contra suam voluntatem cogitaret. Et (β) sic diceretur diabolus semper secum ferre ignem suum, per continuam ejus cogitationem, per quam ipse, secundum intellectum apprehendentem et voluntatem renitentem, esset semper alligatus, etiam ante diem judicii, et ubique. — Secunda instantia est de operatione transeunte, si per eam sit angelus in loco, ut sic (γ) detentus affligatur ut canis, vel equus, cum est alligatus ad movendum rotam qua aqua trahitur de puteo, vel damnatus ad fodienda metalla : quia hoc non potest convenire animæ, quæ non est nata movere corpus nisi mediante suo corpore. Et dicendum quod, si ita esset, quamvis nesciamus quæ esset illa operatio (nam non esset ignis successio, quia ille ignis successione non indiget; nec esset motio ejus circularis, sicut in sphæra sua movetur, quia ad hoc sufficeret unus dæmon), tamen, quæcumque sit illa motio, si convenit angelis naturaliter, posset convenire animæ supernaturaliter. Si enim Deus dedit adamanti et magneti virtutem movendi ferrum sine contactu, quam alia corpora non habent, nullum incredibile est, si miraculose det eamdem virtutem alteri corpori. Et similiter, si spiritus angelicus a natura habet movere corpus, nullum inconveniens vel impossibile videtur quod hanc virtutem supernaturaliter det Deus animæ : vel ad bonum suum, sicut cum (δ) apparet in corporibus assumptis, pro petendis suffragiis; vel ad malum suum, ut in damnatis.

« Tertia instantia est communis utrique, scilicet quod non possit spiritus separatus violentari ad operationem, sicut nec homo ad illam quæ est liberi arbitrii. Ubi dicendum est, primo, quod, si in spiritu esset virtus naturaliter motiva alia ab intellectu et voluntate, cessaret instantia. Sed, supposito quod per liberum arbitrium et non necessitate naturæ moveat, dicendum quod non potest esse in libero arbitrio aliqua volitio ab ipso elicita contra voluntatem : esset enim contradictio quod vellet aliquid elicitive (α), et ipsammet volitionem nollet. Sed non est impossibile quod Deus possit imprimere in libero arbitrio actum intelligendi et volendi, respectu cujus liberum arbitrium se habet pure passive; sicut est forte in patria. In patiendo autem nihil est liberum. Quod autem non est liberum (β), ut sic, cogi potest. Unde videtur non impossibile contra voluntatem imprimere necessario volitionem movendi aliquid, ad quam volitionem necessariam sequitur ita motio, sicut ad liberam; et sic spiritus erit alligatus ad operandum. — Si dicatur quod immo esset contradictio, quod esset actus voluntarius et involuntarius; — dicendum quod esset voluntarius, quia a voluntate; sed contra, quia ab alio. Vel, si (γ) Deus non potest sibi imprimere actum secundum nisi (δ) placitum, posset tamen sibi imprimere aliquam aliam qualitatem, ad quam ita necessario sequeretur motus, sicut ad suum velle liberum.

« Ad quartam instantiam, de passione, dicendum quod, cum dicitur spiritus esse in loco per passionem, non intelligitur quod hoc sit per receptionem aliquam formæ naturalis a loco; sed dicitur esse in loco per passionem, id est, per diffinitionem, sicut locatum patitur a loco a quo circumscribitur; licet diffiniri loco non ita ponat aliquid in diffinito, sicut circumscribi ponit *ubi* in circumscripto vel locato. Ulterius autem, quando sic loco diffinitur, quod etiam invitus detinetur, tunc dicitur pati pœnam; quia contra voluntatem et libertatem ejus est. Et sicut ad gloriam beatorum est quod sunt prælati nobilissimo corpori, sic, e converso, ad tristitiam malorum est quod sunt alligati vilissimo corpori. Prout ergo passio dicit afflictionem, sic non sunt ipsi in loco per passionem; sed, e converso, patiuntur et affliguntur per hoc quod sunt in loco contra voluntatem. Sed prout passio dicit quamcumque habitudinem passivam ad locum, sic ipsi sunt in loco per passionem, id est, per diffinitionem suæ essentiæ; quod est commune bonis et malis; qua supposita, nec est sibi liberum alium (ε) locum petere. Et sicut beato spiritui locus qui debetur nobilissimo corpori, sibi concessus, quamvis illo non egeat, est sibi ad gaudium, ratione dominii (et sic animabus est gaudium esse in cœlo empyreo, quem sciunt locum esse nobilissimum suis corporibus deputandum; et per hoc etiam est gaudium angelis, quod sibi etiam est deputatum); sic est (ζ)

(α) *inferno et.* — *inferiori* Pr.
(β) *Et.* — *Ut* Pr.
(γ) *decenter vel.* — Ad. Pr.
(δ) *cum.* — *tamen* Pr.

(α) *et elective.* — Ad. Pr.
(β) *Quod autem non est liberum.* — Om. Pr.
(γ) *Vel, si.* — *Item* Pr.
(δ) *secundum nisi.* — *et non* Pr.
(ε) *alium.* — *arbitrium* Pr.
(ζ) *est.* — Om. Pr.

e converso de loco damnatorum corporum, quibus spiritus alligantur sic, quod non possunt petere locum nobilissimorum corporum, quem prius habebant vel habituri erant; quod est eis valde tristabile. Nec videtur impossibile corpori dari virtutem detinendi spiritum, supposita diffinitione essentiæ, et limitatione virtutis. Ex quibus videtur quod fortior angelus posset sistere minus fortem. Virtus ergo creata sistendi angelum videtur etiam communicabilis corpori; vel, si illa virtus non esset in corpore, ex quo tamen virtute aliqua detineretur (α) infra corpus, diceretur a corpore detineri, et per consequens affligi, quia inde oritur sibi materia tristandi. » — Hæc Petrus; et bene quoad multa.

Videtur tamen non ire ad mentem sancti Thomæ, quoad modum ponendi animam separatam, vel angelum, aut dæmonem, esse in loco. Nam ipse non ponit quod sola essentia spiritus separati sit ei ratio essendi in loco, nec sola actio in locum, nec sola passio a loco; sed contactus virtutis. Unde, in quæstionibus *de Anima*, q. 21, quærens quomodo anima separata ab igne corporeo patiatur, arguit sic, decimoquinto loco : « Si dicatur quod ignis agit in animam, inquantum detinet eam ut sibi alligatam; — Contra. Si anima alligatur igni, et ab eo detinetur, oportet quod aliquo modo ei uniatur. Non autem unitur ei ut forma, quia sic anima vivificaret ignem. Nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari corpori, neque ab eo detineri. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod anima non unitur igni penitus ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit (*de Civitate Dei*, lib. 21, cap. 10). Sed unitur ei eo modo (β) quo spiritus uniuntur (γ) locis corporeis, scilicet per contactum virtutis, quamvis etiam non sint (δ) eorum motores. » — Hæc ille. — Item, primo *Quodlibeto*, art. 4, sic dicit : « Qualiter angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci. Contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam; quæ in angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum quantitatis dimensivæ, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit contactum virtutis operationem vocari, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod angelus est in loco per operationem; ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio, qua sua virtute se unit corpori, præsidendo, vel continuando, vel quocumque alio modo. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod spiritus potest esse in loco corporali, non solum per actionem immanentem vel transeuntem, sed per qualemcumque unitionem ejus ad locum, factam virtute propria, et multo fortius virtute divina.

(α) *detineretur.* — *detinentur* Pr.
(β) *eo modo.* — *corpus* Pr.
(γ) *uniuntur.* — *uniunt* Pr.
(δ) *sint.* — *sunt* Pr.

Item, quoad illud quod objicit Durandus de actione immanente, arguit sic sanctus Thomas, in vigesimaprima quæstione, *de Anima*, decimoseptimo loco : « Quod alligatur alicui et detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animæ est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum; quia intelligibilia sua in se habet, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. 37 et 38); unde non oportet quod extra se quærat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, licet anima ex hujusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni alligatione ad locum corporalem. » — Hæc ille.

Item, contra illud quod objicit Durandus de alligatione ad pulchram cameram, arguit sic, ibidem, sanctus Thomas, loco decimooctavo : « Sicut ignis per modum istum potest detinere animam, ita et alia corporalia, et magis inquantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non punitur nisi per detentionem et alligationem, ejus pœna non debet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod, quia pœna gehennæ non solum est animarum, sed etiam corporum, propter hoc ponitur ignis maxime pœna gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen alia erunt afflictiva (α), secundum illud (Psalm. 10, v. 7) : *Ignis, sulphur, spiritus procellarum*, etc. Competit etiam amori inordinato, quod est principium peccandi, ut sicut cœlum empyreum respondet igni charitatis, ita ignis inferni respondeat inordinatæ concupiscentiæ vel cupiditati. »

De hoc autem quod dicit Petrus, quod Deus posset immittere spiritui separato intellectionem, vel volitionem, ad quam spiritus se haberet mere passive, et nullo modo active, — videtur mihi quod implicat contradictionem : quia omnis actio immanens, vel est ipsum agens, sicut in Deo, vel est ab agente tanquam ab hoc, ut dicitur, 3. *Physicorum* (t. c. 20), et 11. *Metaphysicæ* (cap. *de Motu*); unde, si aliqua qualitas imprimeretur intellectui, vel voluntati, ad quam nullo modo se haberet active, illa non esset eorum actio, sed mere passio, vel terminus passionis. Verumtamen sanctus Thomas ali-

(α) *alia erunt afflictiva.* — *animæ erant afflictæ* Pr.

quando visus est acquiescere illi opinioni, præsertim quoad visionem divinæ essentiæ, ut patet, *de Veritate,* q. 10, art. 11, ubi sic dicit : « Aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo, sic quod illius actionis principium sit in operante; sicut in omnibus naturaliter operantibus videmus. Alio modo, sic quod principium illius operationis, vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus voluntatis (α), et sicut est in operationibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina, etc. » Sed de hoc forte alias latior erit sermo.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad objecta Henrici contra eamdem conclusionem, patet responsio per prædicta. Ad illud enim quod primo dicit, quod, secundum hanc viam, ignis non inferret passionem, etc.,—negatur consequentia. Nam in spiritu alligato corpori est duplex passio. Prima est, qua detinetur; et ista est ab igne immediate. Secunda vero est dolor exsistens in appetitu; et ista non causatur immediate ab igne, sed mediante prima passione, et intellectione illius, illo modo quo objectum movet voluntatem vel intellectum angeli, vel alterius spiritus separati. De quo est alia quæstio.

Cum autem dicit quod isto modo non pateretur ab igne plus quam ab aere, etc.; — responsum est supra.

De istis sanctus Thomas, vigesimaprima quæstione *de Anima,* sic dicit : « Ad investigandum quomodo ignis corporeus animæ, vel dæmoni, possit esse nocivus, considerandum est quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit illud quo perficitur, sed secundum quod a contrario suo impeditur. Unde passio animæ ab igne non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, et sensus a sensibili; sed secundum quod aliquid patitur ab altero secundum viam contrarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid a suo contrario, uno modo, quantum ad suum *esse* quod habet ex aliqua forma inhærente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Alio modo impeditur aliquid ab aliquo obstante, vel contrariante, quantum ad suam inclinationem : sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante, et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re carente cognitione. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et pœnæ. Sed in habente cognitionem, ex utroque modo passionis consequitur afflictio et pœna; sed diversimode. Nam passio quæ (α) est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem et pœnam sensibilem, et dolorem; sicut sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiæ sensibilium, et maxime tangibilium (β); dolorem sensibilem conferunt; contemperationes autem eorum delectant, propter convenientiam ad sensum. Secunda autem passio non infert dolorem sensibilem, sed interiorem tristitiam, quæ oritur in homine vel in (γ) animali ex hoc quod aliquid aliqua vi interiori apprehenditur ut repugnans voluntati vel cuicumque appetitui. Unde ea quæ sunt contraria voluntati vel appetitui, affligunt, et magis interdum quam ea quæ sunt dolorosa secundum sensum; præeligeret enim aliquis verberari, et sensum graviter affligi, quam vituperia suscipere, vel alia hujusmodi, quæ voluntati repugnant. Secundum ergo primum modum passionis, anima non potest pati pœnam ab igne corporeo : nam impossibile est quod ab eo alteretur, vel corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur, ut ab eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione, vel voluntate. Quod sic patet. Anima enim, et quælibet incorporea substantia, quantum est de sui natura, non obligatur alicui loco; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per necessitatem, est contra ejus naturam, et contrarium appetitui naturali. (Et hoc dico, non inquantum conjungitur corpori, cujus est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur.) Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, sed est ex virtute alicujus superioris substantiæ, alligantis talem spiritualem substantiam tali corpori; sicut etiam arte magica, permissione divina, virtute superiorum dæmonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, ut annulis (δ), vel imaginibus, vel hujusmodi rebus. Et per hunc modum animæ et dæmones alligantur virtute divina, in sui pœnam, corporeo igni. Unde Augustinus dicit, 21. *de Civitate Dei* (cap. 10) : *Cur* (ε) *non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto* (ζ) *incorporei, et nunc potuerunt* (η) *includi corporalibus*

(α) In variis editionibus operum sancti Thomæ, loco *voluntatis* ponitur *violentis.* Et tunc non potest deduci ex hoc textu D. Thomam acquiescere opinioni quam sustinet Petrus de Palude.

(α) *quæ.* — Om. Pr.
(β) *tangibilium.* — *tangibile* Pr.
(γ) *in homine vel in.* — *ab homine vel ab* Pr.
(δ) *annulis.* — *angelis* Pr.
(ε) *Cur.* — *Cui* Pr.
(ζ) *profecto.* — Om. Pr.
(η) *et nunc potuerunt.* — *tunc poterunt* Pr.

membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubilibus alligari? Adhærebunt ergo spiritus et dæmones, licet (α) *incorporei, corporeis ignibus cruciandi, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.* Et sic verum est quod ignis ille, inquantum divina virtute detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ. Et inquantum anima apprehendit illum ignem ut sic sibi nocivum, interiori tristitia affligitur. Quæ quidem magna est, cum considerat se infimis rebus subdi, quæ nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et in infimo et abjectissimo loco detrudentur. » — Hæc ille.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad objecta Aureoli contra tertiam conclusionem, dicitur generaliter, primo, quod, quidquid sit de probationibus, tamen conclusio non procedit contra conclusionem nostram. Conceditur enim quod maxima miseria damnatorum, et eorum maximum malum, non consistit in tristitia, nec in quacumque privatione divinæ visionis, aut qualicumque dolore; sed in eorum perversa operatione et culpa. Dicitur tamen quod eorum pœna non consistit in tali miseria; sed in privatione, vel dolore, aut tristitia.

Pro prima parte hujus solutionis, beatus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione sextæ quæstiunculæ, sic dicit : « Post diem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas in damnatis non erit demeritum, sed pœna tantum. Operationes enim virtutis sunt præcipue in felicitate, et eorum contrariæ sunt præcipue in miseria, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 8, 10 et 13). » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 39, art. 4, probat quod tristitia non est summum hominis malum : « Omnis enim tristitia, seu dolor, aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia, quæ est de vere malo, non potest esse summum malum : est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod est vere malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor, qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum; quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia, vel dolor, sit summum hominis malum. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 48, art. 6, sic dicit : « Culpa habet plus de ratione mali quam pœna; non solum quam pœna sensibilis, vel quæ consistit in privatione bonorum corporalium, cujusmodi (α) pœnas plures attendunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod (β) privatio gratiæ, vel gloriæ, pœnæ quædam (γ) sunt. Cujus duplex est ratio, etc. » Simile ponit, *de Malo*, q. 1, art. 5; et multis aliis locis. — Ex quibus patet prima pars solutionis, scilicet quod malum et miseria damnatorum consistit (δ) in eorum perversa electione, vel operatione, et non in aliqua tristitia, vel dolore, aut privatione alicujus boni.

Sed pro secunda parte conclusionis solutionis, scilicet quod in tali culpa non consistat principaliter eorum pœna, patet : quia nulla culpa, inquantum hujusmodi, est pœna. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 4, in solutione primi, sic dicit : « Cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione autem pœnæ quod sit contra voluntatem, impossibile est quod idem secundum idem sit pœna et culpa : quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem. Sed secundum diversa nihil hoc prohibet. Ei enim quod volumus, potest esse aliquid conjunctum, quod naturaliter voluntati repugnat; et quærendo quod volumus, incurrimus in illud quod nollemus. Et hoc in peccantibus accidit : dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato, et alia hujusmodi, quæ non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse culpa et pœna, sed non secundum idem. » — Hæc ille. — Vide totum articulum. Simile ponit, 1ª 2æ, q. 87, art. 2; et multis aliis locis (ε), ubi summarie ponit quod pœna et culpa tripliciter differunt. Primo quidem, quia culpa est malum actionis, pœna autem est malum ipsius agentis. Secundo, quia culpa est voluntaria, sed pœna est contra voluntatem. Tertio, quia culpa est in agendo, pœna vero in patiendo. — Ex quibus patet falsitas (ζ) opinionis cujusdam moderni dicentis quod quilibet damnatus plus punitur a seipso quam a Deo. Opinabatur enim quod culpa, inquantum hujusmodi, esset pœna, et quod summum malum esset summa pœna, sicut Aureolus.

Ad argumentum principale contra quæstionem (η), respondet sanctus Thomas, dist. 44, q. 3, art. 3, qla 3, in solutione quarti : « Dicendum, inquit, quod ignis agit in animam, non per modum influentis,

(α) *licet.* — Om. Pr.

(α) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.
(β) *est.* — Ad. Pr.
(γ) *quædam.* — *quidem* Pr.
(δ) *consistit.* — *punitur, cum sit* Pr.
(ε) Cfr 2am 2æ, q. 36, art. 2, ad 4um; 1. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 2, ad 4um; 2. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 3.
(ζ) *falsitas.* — *voluntas* Pr.
(η) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.

sed per modum detinentis, ut ex dictis patet. Et ideo ratio non est ad propositum. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO I.

UTRUM SANCTI QUI SUNT IN PATRIA, COGNOSCANT ORATIONES NOSTRAS

Circa quadragesimamquintam distinctionem quæritur : Utrum sancti qui sunt in patria, cognoscant orationes nostras.

Et arguitur quod non. Quia, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus dicitur, Matth. 18 (v. 10): *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. Sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium, septimo capite, *Cœlestis Hierarchiæ*. Ergo nec sancti, quamvis videant Verbum, in eo orationes nostras cognoscunt, nec alia quæ circa nos aguntur.

In oppositum arguitur. Quia super illud Job 14 (v. 21), *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, dicit beatus Gregorius in libro *Moralium* (lib. 12, cap. 21, vet. 13, rec. 14) : *Hoc de animabus sanctis sentiendum non est; quia qui intus Omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent*. Ergo sancti orationes sibi factas cognoscunt.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod beati vident in Verbo orationes vocales eis directas.

Secunda est quod beati vident in Verbo devotiones mentales eorum qui eis afficiuntur, et cogitationes.

Has duas conclusiones ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 1, ubi sic dicit : « Divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia. Quod patet ex hoc quod Deus, videndo essentiam suam, omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit; sicut nec, aliquo principio cognito, consequens est omnia cognosci quæ ex principio cognoscuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde, cum animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est conveniens ut omnia cognoscant quæ per divinam essentiam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes divinam essentiam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necesse est ut in divina essentia videat, quantum perfectio beatitudinis requirit. Hoc autem ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quidquid recte velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quæ ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde, cum nulla rectitudo desit sanctis, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent. Et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus præbeant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut dicit Dionysius, 3 cap. *Ecclesiasticæ Hierarchiæ*. Unde patet quod sancti cognitionem habent eorum quæ ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota, et orationes, et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio pro utraque conclusione simul : Quilibet beatus omnia illa videt in divina essentia, quæ pertinent ad suæ beatitudinis perfectionem. Sed cognoscere cogitationes, affectiones et voces beatis directas, pertinet ad perfectionem suæ beatitudinis. Ergo beati talia cognoscunt.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem Durandus (dist. 45, q. 4), contra ambas arguit, in hunc modum dicens : In beatis hominibus, et angelis, ponitur triplex (α) cognitio : scilicet naturalis, beatifica (β), et quædam media, quæ est revelatoria. Si quæratur de prima cognitione, an per eam beati cognoscant orationes nostras, dicendum est quod non, saltem animæ separatæ. Et hoc patet dupliciter. *Primo :* Quia naturalis cognitio animæ

(α) *triplex*. — *duplex* Pr.
(β) *scilicet : naturalis, beatifica*. — *prima scilicet naturalis et beata* Pr.

separatæ non est perfectior quam naturalis cognitio (α) ejusdem animæ conjunctæ; alioquin fugiendum esset animam (β) uniri corpori, si ex ejus unione ipsa efficeretur imperfectior. Sed anima conjuncta corpori non cognoscit naturali cognitione cogitationes cordium, nec exteriora facta absentium. Ergo similiter anima separata non potest cognoscere cognitione naturali orationes nostras mentales, nec vocales vivorum absentium. *Secundo* : Quia naturalis cognitio animæ separatæ communis est bonis et malis. Sed mali non cognoscunt nec cogitationes nec facta viventium, sicut dicit beatus Gregorius (12. *Moral.*, cap. 21, rec. 14, vet. 13), sumens argumentum de anima divitis epulonis, qui ignorabat statum et facta suorum fratrum (γ). Ergo nec animæ beatæ cognoscunt naturali cognitione facta vel cogitata viventium.

Si autem quæratur an beati cognitione beata cognoscant orationes nostras mentales, vel vocales, dicendum est quod non. Quia illa quæ quandoque cognoscuntur, et quandoque non, non pertinent ad cognitionem beatam. Sed cognitio, si quam habent beati de orationibus nostris mentalibus, vel vocalibus, non semper est in eis : quia, si cognitio talium semper esset in eis, eadem ratione et cognitio omnium aliorum particularium contingentium; et sic non indigerent quod eis aliquid revelaretur; quod falsum est, cum angeli, qui non sunt animabus inferiores, per revelationem purgentur a nescientia multarum rerum, ut patet per Dionysium (*de Cœlesti Hierarchia*, cap. 7). Ergo talis cognitio non est beata. Minor jam patet. Sed major probatur. Quia cognitio beata, est una cognitio semper manens, respectu unius principalis objecti eodem modo semper se habentis; et ideo impossibile est quod per eam aliquid de novo cognoscatur, nisi sit aliqua mutatio in objecto repræsentante, vel in (δ) ipsa operatione, vel utroque modo. Constat autem quod in objecto non potest esse aliqua mutatio. Nec in actione, quin sit alia secundum numerum; nisi forte secundum intensionem mutaretur; in simplicibus enim formis non invenitur aliud genus mutationis. Mutatio autem secundum intensionem non est in beatitudine; alioquin beatitudo essentialiter augeretur; quod nullus ponit. Et (ε) si esset, non sufficeret ad hoc quod aliquid de novo cognosceretur, sed solum ad hoc quod prius cognitum intensius cognosceretur. Restat ergo quod in cognitione beata non est mutatio, nisi sit alia secundum numerum; et sic non esset eadem beatitudo, qua semper aliquis est beatus; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod ea quæ non semper cognoscuntur a beatis, non cognoscantur cognitione beata. Et hæc fuit major. Minor probata est. Ideo sequitur conclusio.

Si autem loquamur de cognitione revelationis, sic dicendum est, quod omnes beati cognoscunt orationes nostras, sive mentales, sive vocales, quæ ad eos diriguntur. Quia, secundum beatum Augustinum (13. *de Trinitate*, cap. 5; et habetur in littera, dist. 49), ad beatitudinem requiritur quod unusquisque habeat quidquid vult, nec velit aliquid inordinate. Sed quilibet recta voluntate vult cognoscere ea quæ ad ipsum pertinent. Et ideo beati, quibus nulla rectitudo deest, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent, et cognoscunt. Sed orationes quas ad eos dirigimus, ad eos pertinent, tanquam ad mediatores inter nos et Deum. Ergo beati illas orationes cognoscunt. Et cum hoc non sit (α) cognitione naturali, vel beata, ut probatum est, relinquitur quod sit cognitione (β) revelatoria, quæ pertinet ad beatitudinem accidentalem. — Hæc Durandus, in forma.

Contra easdem conclusiones possent adduci multa argumenta anglicorum doctorum, quæ recitata fuerunt, 3. *Sentent.*, dum de scientia animæ Christi tractaretur (dist. 14, q. 2). Sed non oportet hic recitare.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est ad objecta Durandi. Ad quæ Petrus (dist. 45, q. 2) in hunc modum sic dicit : « Posset, inquit, sustineri quod sancti etiam visione beatifica viderent orationes nostras : quia illa visione non solum vident divinam essentiam, sed etiam quidquid ad eos pertinet, ut arguens dicit; sed ad ipsos pertinent orationes ad eos directæ, ut ipse arguens concedit; ergo illas vident visione beata. Nec obstat quod illa visio non variatur : quia possibile est quod beatus, a princi-

(α) a verbis *animæ separatæ* usque ad *cognitio*, om. Pr.
(β) *animam.* — *animæ* Pr.
(γ) In hoc loco libri *Moralium* dicit utique Gregorius, mortuos qui non sunt beati, ignorare *qualiter disponatur vita in carne viventium;* non tamen, sicut asserit Durandus, sumit argumentum de anima divitis epulonis. In aliis vero locis, sive *Moralium*, sive *Dialogorum*, sive *Homiliarum*, etc., ubi de dicto divite loquitur, hanc ignorantiam non affirmat. Hoc potius reperies apud Alulfum, in *Expositione Veteris et Novi Testamenti,* ex dictis et sententiis Gregorii confecta (*Expos. super Evang. sec. Lucam*, cap. 68).
(δ) *in.* — Om. Pr.
(ε) *Et.* — *Etiam* Pr.

(α) *cum hoc non sit.* — *tamen non fit* Pr.
(β) *cognitione.* — *cognitio* Pr.

pio suæ visionis et beatitudinis, videat in Deo omnes orationes ad se dirigendas in perpetuum; et sic postea propter hoc illa visio non mutatur. Nec obstat si dicatur quod quanto aliquis limpidius videt Deum, tanto plura in ipso videt; contingit autem plus orari sanctum minus videntem Deum; ideo, etc. Dicendum enim quod prima propositio est vera de visis per se perficientibus intellectum, sicut sunt quidditates credibiles; non autem de singularibus. Vel potest dici quod de novo ea cognoscit, cognitione non intensa, sed extensa ad plura objecta : sicut aliquis obscurius videns speculum, plura videt in ipso quandoque quam aliquis videns clarius; sicut si obscurius videns, in facie sua habeat plures maculas, vel res alias, quæ omnia videt in speculo viso, et non alius clarioris visus, qui pauciora habet in facie sua. Et, per eamdem rationem, si videnti speculum superveniat macula in facie sua, vel claritas quæ prius non erat, videbit illam de novo in speculo : non utique visione interrupta, nec intensa, quia nec potentia (α) nec species ejus nec objectum nec lumen sunt intensa, quæ sunt tota causa ejus; sed visione extensa. Ita et in proposito potest imaginari : quia, licet in hoc sit dissimile, quod divina essentia, quantum est in se, omnia repræsentat, et non relucent in ea ex parte sua aliqua de novo, sicut in speculo; tamen in alio est simile, scilicet quod, secundum quod videns Deum est diversimode dispositus, non solum per lumen gloriæ, sed etiam per dispositionem naturalem concurrentem, diversa ei divina essentia repræsentat; et si de novo disponatur aliter, etiam lumine non mutato, plura repræsentabit; sicut etiam aliqui dicunt, quod, post resurrectionem, anima Deum clarius videbit, etiam lumine non intenso. — Quod autem dicit arguens de cognitione revelatoria, non videtur valere : quia revelatio non est de illis quæ specialiter ad unumquemque pertinent, sed de illis quæ generaliter ad statum Ecclesiæ pertinent, de quibus in via est revelatio prophetiæ; quæ tamen, postquam revelata sunt a Deo immediate, vel mediante angelo superiore, statim cognoscuntur visione beatifica, secundum quosdam. » — Hæc Petrus, et bene quantum ad ea quæ dicit in prima solutione. Concordat enim sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 10, ubi quærit : Utrum videntes Deum per essentiam, simul videant omnia quæ in ipso vident. Et respondet sic : « Ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam videndum est quod nos non possumus simul multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus. A diversis autem speciebus non potest unus intellectus simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur : sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul (α); si autem intelligantur omnes una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem (ead. quæst., art. 9) quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur. » — Hæc ille. — Item, ibidem (in arg. Sed contra), allegat dictum Augustini, ultimo *de Trinitate* (cap. 16), ad propositum sic dicentis : « *Non erunt volubiles cogitationes nostræ, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod anima beata tot et eadem videt in Verbo per visionem beatificam in primo instanti suæ beatitudinis, quot et quæ post (β) ibidem visura est in æternum.

Ex prædictis similiter patet quod alia quæ postea subdit Petrus, non sunt probabilia : puta quod eadem visione beatifica non intensa, sed extensa, beatus nunc videat plura, nunc pauciora; vel quod de novo videat aliqua, nulla facta mutatione in visione beatifica. — Quod autem inducit de videntibus speculum, quorum unus habet plures maculas in facie, etc., — non valet, propter multa. Primo : quia illi taliter videntes facies suas in speculo, vident per diversas species alterius rationis, et non per unicam speciem numero, nec ratione; ideo nil mirum si diversa videant, et qui plura ibi viderit, remissius videat speculum. Secundo : quia ille qui de novo aliquam faciei suæ noviter emergentem maculam videt, per aliam speciem quam prius videt; secus est de videntibus divinam essentiam. Tertio : quia, ut alias dicetur (dist. 49), visio rerum in divina essentia non per omnia assimilatur visioni rerum in speculo. Et propter multa alia, similitudo non valet. — Ulterius, illa quæ dicit Petrus, de revelatoria cognitione, parum valent : quia revelatio potest esse de pertinentibus ad aliquem beatum in particulari.

Ad argumentum contra quæstionem (γ), respondet sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 3, art. 1, in solutione quarti, sic dicens : « Quamvis videntes Verbum non sit necessarium omnia in Verbo videre, vident tamen ea quæ ad perfectionem beatitudinis eorum pertinent. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *potentia. — positio* Pr.

(α) *simul. — semel* Pr.
(β) *post. — prius* Pr.
(γ) *quæstionem. — conclusionem* Pr.

DISTINCTIONES XLVI, XLVII, XLVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM CHRISTUS IN GENERALI ET ULTIMO JUDICIO JUDICANS SECUNDUM FORMAM HUMANAM, SIT OSTENSURUS REPROBIS FORMAM DIVINAM.

Circa quadragesimamsextam distinctionem (α), quadragesimamseptimam et quadragesimamoctavam, quæritur : Utrum Christus in generali et ultimo judicio judicans secundum formam humanam, sit ostensurus reprobis formam divinam.

Et arguitur quod sic. Quia, si non, hoc potissime videretur quia divinitas sine gaudio videri non potest. Sed hoc non valet. Quia ea quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu; unde Augustinus (in Psalm. 118, serm. 8) dicit : *Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo potest esse visio divinitatis sine gaudio.

In oppositum arguitur. Quia dicitur, Joan. 17 (v. 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum verum Deum* (β). Ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest; et, per consequens, non videbitur in judicio a damnatis.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod Christus in ultimo judicio judicabit non solum in natura humana, sed etiam secundum naturam humanam.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Judicium aliquod dominium in judicando requirit; unde, *Rom.* 14 (v. 4) : *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit judicare, secundum quod habet dominium super homines, de quibus aget finale judicium. Ipse autem est noster (α) Dominus, non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos* (Psalm. 99, v. 3), sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum naturam humanam; unde, Rom. 14 (v. 9) : *In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur.* Ad præmium autem vitæ æternæ (β) nobis bona creationis non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ humanæ creatæ supervenit ex peccato primi parentis. Unde, cum illud (γ) finale judicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad Regnum, et aliqui excludantur a Regno, conveniens est ut ipse Christus secundum naturam humanam, cujus redemptionis beneficio homines ad Regnum admittuntur, illi judicio præsideat. Et hoc est quod dicitur, *Act.* 10 (v. 42), quod ipse *constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem generis humani non solum homines reparavit, sed universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur, *Coloss.* 1 (v. 20), *Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit (δ), et judiciariam potestatem, Matth. ult. (v. 18) : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* » — Hæc ille.

Item, 3 p., q. 59, art. 2, ubi quærit, Utrum judiciaria potestas conveniat Christo secundum quod homo, sic dicit : « Chrysostomus (super Johan. hom. 39, alit. 38, nº 3) (ε) videtur sentire quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod homo, sed secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Johan. 5 (v. 27), qua dicitur, *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est,* etc., sic exponit : *Potestatem dedit ei judicium facere. Quia Filius Hominis est, nolite mirari hoc. Non enim propterea suscepit judicium quoniam homo est; sed quia ineffabilis Dei Filius est, propterea judex est. Quia vero ea quæ dicebantur, erant majora quam secundum hominem, ideo hanc opinionem solvens, dixit* (ζ) *: Ne miremini, quia Filius hominis est; etenim ipse etiam* (η) *Filius Dei est.* Quod quidem probat per resurrectionis effectum; unde subdit : *Quia venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei.* Sciendum tamen quod, quamvis apud Deum remaneat primæva aucto-

(α) *distinctionem.* — Om. Pr.
(β) *solum verum Deum.* — *Deum Christum* Pr.

(α) *noster.* — *non* Pr.
(β) *æternæ.* — *æternaliter* Pr.
(γ) *illud.* — *est* Pr.
(δ) *promeruit.* — *promeruerit* Pr.
(ε) *inquit.* — Ad. Pr.
(ζ) *dixit.* — *dicit* Pr.
(η) *etiam.* — Om. Pr.

ritas judicandi, hominibus tamen committitur a Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subduntur, ut dicitur, *Deuteron.* 1 (v. 16): *Quod justum est judicate,* postea subditur (v. 17) : *Quia Dei est judicium,* cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem supra (q. 8, art. 1, 4; q. 20, art. 1, ad 3um) quod Christus, etiam in natura humana, est caput totius Ecclesiæ, et quod *sub pedibus ejus Deus omnia subjecit* (Psalm. 8, v. 8; *ad Hebr.*, cap. 2, v. 8). Unde et ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere judiciariam potestatem. Propter quod videtur (α) prædictam auctoritatem Evangelii sic esse (β) intelligendam : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius Hominis est :* non quidem propter conditionem naturæ, quia sic omnes homines hujus potestatem haberent, ut Chrysostomus (loc. cit.) objicit; sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in natura humana accepit. Competit autem Christo hoc modo secundum naturam humanam judiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines : sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur, ita judicat per hominem Christum, ut sit suavius judicium hominibus; unde Apostolus dicit, *Hebræor.* 4 (v. 15 et 16) : *Non enim habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine* (γ), *absque peccato; adeamus ergo cum fiducia ante thronum gratiæ ejus.* Secundo, quia in finali (δ) judicio, ut dicit Augustinus, super Johannem (tract. 19 et 23) erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitat Deus per Filium hominis; sicut per eumdem suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio, quia, ut dicit Augustinus in libro *de Verbis Domini* (Serm. 127, cap. 7), *rectum erat* (ε) *ut judicandi viderent judicem. Judicandi enim erant boni et mali. Restat ut in judicio forma servi bonis et malis ostenderetur, forma Dei solum bonis servaretur.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic formari ratio pro conclusione : Judicare homines Christo competit aliqualiter secundum illam naturam secundum quam habet dominium super homines, et potestatem introducendi homines ad Regnum vel excludendi, et secundum quam est caput Ecclesiæ. Sed omnia hæc competunt Christo, non solum secundum naturam divinam, sed etiam secundum humanam. Ergo Christo competit judicare non solum secundum naturam divinam, sed etiam secundum humanam.

(α) *videtur.* — *Augustinus* Pr.
(β) *dicit.* — Ad. Pr.
(γ) *pro similitudine.* — *per similitudinem* Pr.
(δ) *finali.* — *filiali* Pr.
(ε) *rectum erat.* — *et ante erant* Pr.

Secunda conclusio est quod Christi divinitas in judicio a solis bonis videbitur.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 48, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « In quolibet appetibili sive delectabili duo possunt considerari : scilicet illud quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundum Boetium, in libro *de Hebdomadibus, id quod est, habere aliquid potest præterquam quod ipsum* (α) *est, ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum;* ita illud quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile. Sed illud quod est ratio delectabilitatis, nihil admixtum habet, vel habere potest, propter quod non delectabile sit vel appetibile (β). Res ergo quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ (γ) non delectare; sed illud quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod essentia ejus apprehensa non delectet. Unde, cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Tristitia non nominat dispositionem, sed passionem. Omnis autem passio a causa contraria fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit. Et ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent. »

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed per manifestissima divinitatis indicia. » — Hæc ille, cum multis aliis ibidem ad propositum facientibus.

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Damnandi, in judicio, videndo Christum, non gaudebunt, sed tristabuntur. Sed, si viderent ejus divinitatem, gauderent, et non tristarentur. Ergo non videbunt Christi divinitatem.

Tertia conclusio est quod, in ultimo judicio, quilibet poterit legere in sua et aliena conscientia omnia merita et demerita propria et aliena.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 43, q. 1, art. 5, in solutione quæstiunculæ secundæ, ubi sic dicit : « In ultimo et communi judicio, oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans, vel præmians, justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causæ

(α) *quod ipsum.* — *ipsum quod* Pr.
(β) *delectabile sit vel appetibile.* — *delectabilis sit vel appetibilis* Pr.
(γ) *apprehensæ.* — *apprehensa* Pr.

cognoscant, ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet, ad hoc quod sententia justa appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde, quia, sicut cuilibet nota erit sua præmiatio, vel damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quod, sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam aliena ejus cognitioni subjaceant. Et hæc est probabilior et communior opinio, quamvis Magister in littera contrarium dicat, scilicet quod peccata quæ sunt per pœnitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod etiam nec pœnitentia de peccatis illis perfecta cognoscetur (α); in quo multum detraheretur sanctorum gloriæ, et laudi divinæ, quæ tam misericorditer sanctos suos liberavit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest in forma sic argui pro conclusione : Quicumque manifeste et evidenter cognoscit aliquam sententiam esse justam, cognoscit merita sententiati. Sed quilibet, in finali judicio, cognoscet manifeste et evidenter sententiam sui et aliorum esse justam. Ergo cognoscet manifeste sua et aliena merita vel demerita, etc.

Quarta conclusio est quod probabile est quod illud judicium, quantum ad disceptationem et sententiam, fiat mentaliter, et non vocaliter.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 47, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, dicens : « Quid circa hanc conclusionem sit verum, pro certo diffiniri non potest. Tamen probabilius æstimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque (β), mentaliter perficietur (γ). Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit, 20. *de Civitate Dei* (cap. 14), quod, si *liber*, ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur, *Apocal.* 20 (v. 12), *carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare? aut quanto tempore legi poterit, in quo scriptæ sunt vitæ universorum?* Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quæ dicuntur, Matth. 25 (v. 34 et seq.), non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint (δ) esse perficienda. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione : Ad ultimum judicium non requiritur inæstimabilis (α) magnitudo temporis. Sed, si illud fieret vocaliter, illa exigeretur. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *cognoscetur.* — *non cognoscatur* Pr.
(β) *de utrisque.* — *uterque* Pr.
(γ) *perficietur.* — *perficiatur* Pr.
(δ) *sint.* — *sunt* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 48, q. 1).

Primo. Quia aliud est dicere, *Christus in forma humana judicabit*, et aliud, *Christus secundum formam humanam judicabit*. Vera enim est ista, quod *Christus in forma humana creat animas;* sed non ista, *Secundum humanitatem creat.* Immo, quidquid fecit Verbum, ex quo naturam humanam assumpsit, quia faciens, naturam humanam non deposuit, hoc fecit in natura humana; nisi stringas (β) hoc quod est *in natura humana* ad intellectum ejus quod dicitur *secundum naturam*, ubi notatur non tantum concomitantia ad actum, sed causalitas naturæ humanæ respectu actus. Si primo modo intelligas quod in natura humana judicabit, non est quæstio nisi (γ) eadem isti : *An, quando* (δ) *judicabit, deponet naturam humanam?* Ergo oportet, ad hoc quod sit alia quæstio, quod habeatur alius intellectus, qui magis proprie exprimitur sic : *Secundum naturam humanam judicabit.* Sed hoc est falsum, loquendo de judicare principaliter. Quod probatur. Quia judicium principale est perfecta et propria determinatio ejus quod reddendum est alicui secundum merita. Ista autem determinatio perfecta includit perfectum dictamen intellectus, quod hoc sit reddendum; et perfectam determinationem voluntatis per velle efficax, sufficiens ex se ad executionem illius determinati. Sed Christus secundum naturam humanam non potest habere tale velle respectu præmii, reddendo illud judicato : quia non potest habere imperium principaliter efficax conjungendi animam aliquam objecto beatifico; quia, secundum Augustinum, *De videndo Deo* (ε) (Epist. 147, alias 112, ad Paulinam, cap. 6 et 7), in ejus potestate est videri (ζ); si vult enim, videtur, et si non vult, non videtur.

Secundo. Quia ratio conclusionis non valet, loquendo de principaliter judicare. Quia Christus

(α) *inæstimabilis.* — *instrumentalis* Pr.
(β) *stringas.* — *distinguas* Pr.
(γ) *non est quæstio nisi.* — *vera est, ergo ubi* Pr.
(δ) *An, quando.* — *aliquando* Pr.
(ε) *Deo.* — *Deum* Pr.
(ζ) *videri.* — *videre* Pr.

per actum redemptionis non meruit principale dominium respectu hominis. Probatur : Nam, inquantum redemptor, habuit rationem causæ meritoriæ pro nobis. Causa autem quæ tantum est meritoria, non potest esse principalis : non enim causat nisi quia ab alia causa principaliori acceptatur, quæ propter istud acceptum principaliter causat. Ergo, esto quod Trinitati teneamur tanquam Domino supremo propter redemptionem, quasi novo jure ultra jus dominii quod habet ex creatione (quod verum (α) esset, si tantum bonum esset nobis redemptio, ut accepta a Trinitate, quantum creatio), adhuc non sequitur quod Christo (β) secundum naturam humanam ratione redemptionis obligemur ut supremo Domino.

Tertio. Quia alia ratio non valet. Quia Christus non introducit, inquantum redemptor, ut principalis introducens, sed tantummodo ut causa meritoria. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit idem dupliciter (dist. 48, q. 1). Primo, probando quod divina essentia potest videri sine hoc quod videns eam gaudeat.

Primo. Quia omne absolutum prius alio, potest sine contradictione esse sine eo. Sed visio divinæ essentiæ est absolutum aliquid, saltem ab omni respectu ad gaudium ; et est prius naturaliter alio ; non enim objectum delectat, nisi prius apprehensum. Ergo sine contradictione posset visio illius essentiæ esse in aliquo sine delectatione. Nec istud negaret Philosophus, nisi quia poneret connexionem causarum simpliciter necessariam : ita quod, secundum eum, necessarium est simpliciter causæ primæ coagere secundis, secundum quod potest coagere eis ; coagendo autem naturæ rationali jam videnti divinam essentiam, quantum potest coagere, sequitur delectatio ; quia causa proxima illius delectationis, quantum est ex se, necessitatur ad illum effectum. Sed theologi negant illam propositionem, *Ad quodcumque necessitatur causa secunda, quantum est ex se, necessitatur causa prima ;* quia negant primam causam necessario coagere causæ secundæ quantum potest.

Secundo. Quia ratio tua non valet. Non enim probat nisi quod illa ratio delectabilitatis, quæ est divina bonitas, non possit esse non delectabilis. Sed non sequitur, *Ergo non potest non delectare :* quia delectabile dicit aliquid in se, vel, si dicit respectum, non nisi aptitudinalem, qui necessario consequitur fundamentum ; sed delectare (γ) dicit effectum posteriorem contingenter causabilem, maxime ex contingenti determinatione voluntatis ad coagendum ipsi delectabili.

Tertio. Quia illa auctoritas Johannis 17 (v. 3), *Hæc est vita æterna*, etc., non juvat. Quia, secundum Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 39), actus intellectus est vita ; ergo actus intellectus æternus, est vita æterna (α), si actu, actu, si aptitudine, aptitudine. Nunc (β) autem visio divinæ essentiæ, si concederetur damnatis, licet non esset æterna actu, tamen aptitudine, quantum esset ex parte actus, vel potentiæ, apta esset ut esset æterna ; ergo vita æterna (γ). Sed, si ex hoc inferas, *Ergo beatitudo,* non sequitur. Immo, si tu dicas Christum dicere quod *hæc est beatitudo, ut cognoscant te,* etc., tu non accipis textum Evangelii, sed (δ) quamdam glossam specialiorem intellectus litteræ. Si ergo vis præcise ponderare verbum, sine omni glossa, solvo tibi quod est vita æterna. Si autem per alias glossas vis arguere quod loquitur de beatitudine, ergo licet mihi addere glossam non distrahentem : *ut cognoscant te, amando et fruendo.* — Hæc Scotus.

II. Alia argumenta Scoti. — Secundo loco, contra eamdem conclusionem arguit idem Scotus (dist. 49, q. 6), probando quod beatus non necessario fruatur Deo, et quod clara Dei visio non inferat necessario in voluntate appetitum vel dilectionem sui.

Primo. Quia habitus non potest esse causa prior operationis quam potentia, sed semper secunda : quia illud est potentia, quo simpliciter possumus ; unde habitus non utitur potentia, sed potentia habitu, sicut causa secunda et instrumento. Causa autem prior non determinatur ad agendum, nec per consequens necessitatur per causam secundam, sed econtra. Ergo nullus habitus, aut lumen gloriæ, necessitat voluntatem ad fruendum Deo.

Secundo. Quia Beata Virgo habuit in via majorem charitatem charitate alicujus beati inferioris gradus ; et tamen ista charitas non necessitabat (ε) eam ad fruendum Deo, etiam quando contemplabatur Deum.

Tertio. Quia, esto quod lumen gloriæ necessitet intellectum ad videndum omne objectum præsens, tamen, si voluntas sit causa imperans illam visionem, potest non imperare. Contingenter enim conjungit intelligentiam memoriæ illius objecti, quod contingenter amat. Videtur autem quod ibi (ζ) habeat

(α) *quod verum. — tenemur homini Christo, quod Christus* Pr.
(β) *quod Christo. — propositum* Pr.
(γ) *delectare. — delectabile* Pr.

(α) *æternus, est vita æterna. — æterni est vita æterni* Pr.
(β) *Nunc. — Videtur* Pr.
(γ) *potentiæ, apta esset ut esset æterna ; ergo vita æterna. — possibilis, vel apta nata ut esset æterna* Pr.
(δ) *sed. — secundum* Pr.
(ε) *necessitabat. — necessitabit* Pr.
(ζ) *ibi. — illi* Pr.

sic conjungere : quia per Augustinum, *de Trinitate*, in multis locis, in gignitione Verbi perfecti concurrit voluntas sic copulans; illa autem visio est Verbum perfectum, secundum eum, 15. *de Trinitate*. Ergo nullus habitus necessitat in patria voluntatem ad fruendum Deo.

Quarto. Quia voluntas beata, est eadem potentia quæ fuit non beata. Ergo habens eam, potest, quantum est ex parte potentiæ, in quemcumque actum in quem prius poterat, quia nihil eam necessario impedit, nec deficit necessario aliquid requisitum; licet forte non possit, possibilitate propinqua, peccare : quia impedita est, vel suspensa, vel præventa per actionem causæ superioris prævenientis et continue agentis ad oppositum, scilicet ad actum beatificum; et sicut causa superior potest, potentia absoluta, agere ad oppositum, non tamen potentia ordinata, sic simpliciter possibile est impedimentum cessare et voluntatem peccare (α), sed non est possibile, potentia ordinata, impediens cessare, nec etiam est in propinqua potestate voluntatis peccare, quia non est in potestate ejus quod impediens cesset, sicut non est in potestate causæ secundæ actio primæ.

Quinto. Quia contra libertatem voluntatis est quod determinetur ad bene velle per quemcumque habitum inhærentem sibi : quia ipsa non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu sui habitus, et ita nata uti habitu, et determinare ipsum ad agendum, et non determinari ab ipso, sic quod oppositum non sit in sua potestate; quia sic ipsa totaliter, quantum ad illud, subjaceret habitui.

Sexto. Quia, si voluntas beata necessario frueretur (β) Deo, hoc videretur pro tanto quod visio beatifica, cum includat perfectionem cujuslibet alterius finis intrinseci, non relinquit voluntatem in potentia respectu alterius, et tollit omnem privationem, sicut forma cœli, a sua materia. Sed illud motivum nullum est. Quod patet. Quia nulla forma potest auferre privationem a susceptivo quod natum est recipere aliam formam, nisi eminenter contineat formam ipsam (γ); quia, manente in aliquo (δ) aptitudine ad recipiendum, non potest tolli carentia, nisi ponatur illud; nec aliter tollitur, nisi sicut illud tollitur. Forma ergo cœli, cum non includat in se formas inferiorum simpliciter, nec eminenter, eo modo quo ens infinitum includit omnia alia, sequitur quod non tollit a sua materia privationem istarum formarum, si (ε) tamen materia est capax istarum. Unde ista via videtur irrationabilis, ponendi cœlum incorruptibile : quia per istam viam non tollitur corruptibilitas, inquantum est ex principiis intrinsecis; licet salvetur quod non possit corrumpi ab agente naturali, quia ista forma ita continet alias, quod per aliquod agens naturale non potest expelli. Exemplum hujus patet in anima intellectiva, quæ est forma perfectior forma cœli, non tamen tollit aliquam privationem aliarum formarum; immo nec constituit corpus incorruptibile respectu agentis naturalis, pro quanto aliquam formam concomitantem requirit ad sui *esse* (α), ad quam potest naturale agens attingere corrumpendo. Sola ergo forma infinita, si posset materiam perficere, posset per viam istam, auferendo scilicet privationem, constituere compositum incorruptibile. Tamen adhuc esset dubium : an susceptivum esset in potentia ad alias formas, sub propriis rationibus quas habet in illa forma una infinita. — Hæc Scotus.

(α) *peccare*. — *præstare* Pr.
(β) *frueretur*. — *servaretur* Pr.
(γ) a verbo *nisi* usque ad *ipsam*, om. Pr.
(δ) *aliquo*. — *ea* Pr.
(ε) *si*. — *et* Pr.

III. Argumenta Godofridi. — Contra eamdem arguit Godofridus, secundo *Quodlibeto*, q. 1 (β), probando quod Deus potest suspendere actum voluntatis, manente aperta visione. Quia, sicut Deus potest subtrahere influentiam suam rebus quantum ad suum *esse* substantiale, et redigere eas in nihilum, ita potest subtrahere influentiam suam quantum ad perfectiones secundas, scilicet quantum ad operationes : ita quod potest subtrahere rebus operationes suas, sicut subtraxit ab igne in camino puerorum; et potest, manente una actione, aliam subtrahere, nisi sit de ratione ejus, sicut de ratione amandi est habere objectum cognitum; et ideo, licet non possit ipsum diligere sine (γ) cognoscere, potest tamen causare cognitiones boni sine ejus amore, quia non ita dependet æqualiter cognitio ab amore sicut econtra.

Secundo. Quia ratio inducta pro conclusione, quod visio Dei est beatitudo, quæ non potest esse sine dilectione et delectatione, non valet. Diceretur enim quod videns Deum, et non amans, est beatus quoad quid, inquantum haberet principalem actum beatitudinis; non tamen esset beatus simpliciter, quia ad esse beatum simpliciter, concurrit actus utriusque potentiæ. — Hæc ille.

IV. Argumentum Bernardi de Gannato.—Ad idem arguit, ibidem, Bernardus de Gannato, dicens quod contrarium conclusionis est probabilius. Quia voluntas in nihil fertur, nisi supposita divina influentia, sive moveatur a se, sive ab objecto. Hanc autem influentiam Deus potest subtrahere a voluntate. Et ideo, sicut instrumentum non movetur, subtracta influentia principalis agentis, sic nec voluntas diligendi Deum fertur in eum, nisi Deus actum volitionis influat; quem tamen potest non influere, cum

(α) *ad sui esse*. — Om. Pr.
(β) In codice Vaticano (Lat. vat. 1031) hæc argumenta reperiuntur in *quodlibeto* 6, q. 1.
(γ) *sine*. — *sive* Pr.

sit essentialiter posterior quam actus intellectus. — Hæc ille. — Et idem argumentum facit contra Henricum, 12. *Quodlibeto*, q. 5.

V. Argumentum Durandi. — Contra eamdem arguit Durandus, dist. 48, q. 2, dicens : Cum quæritur an divinitas possit viderit sine gaudio vel delectatione, aut quæritur de potestate Dei, aut de natura rei. Si quæritur de potestate Dei, sic dicendum est, quod de potentia absoluta posset facere quod intellectus creatus videret ipsum nude et aperte, et tamen non delectaretur neque gauderet. Cujus ratio est : quia quando duo actus sunt subordinati in ratione prioris et posterioris (α), prior actus potest esse sine posteriore absque aliqua contradictione; sed visio divinæ essentiæ, et quæcumque cognitio, se habet ad gaudium seu ad delectationem voluntatis ut prior, quia voluntas non potest gaudere vel delectari in aliquo nisi præcognito; ergo non implicat contradictionem ponere visionem sine gaudio vel delectatione; sed Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem; quare, etc. Si autem quæratur de natura rei, sic dicendum est, quod ad visionem divinæ essentiæ nudam et apertam necessario sequitur gaudium vel delectatio. Cujus ratio est : quia summum bonum præsens et cognitum, et nihil habens admixtum de ratione mali, necessario delectat, loquendo de necessitate rei, sive ordinis naturalis in rebus creatis (unde et diffinitur delectatio per causam suam, quod est *conjunctio convenientis cum convenienti, cum ejus perceptione*); sed Deus visus, est summum bonum, nihil habens de admixitione mali, cum ipse in essentia sua sit bonitas, et ejus visio sit summa et convenientissima hominis perfectio; ergo ipse sic cognitus necessario causat delectationem in cognoscente. Et ad hanc intentionem procedit argumentum factum in contrarium, scilicet quod visio Dei est beatitudo, ad quam necessario sequitur gaudium vel delectatio. — Hæc Durandus.

Contra eamdem conclusionem possent adduci multa argumenta quæ recitat Adam, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 10; sed in *Secundo* (б) recitata sunt, et soluta; et ideo hic non oportet ea replicare iterum.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 47, q. 2), dicens quod non oportet, ad hoc ut sententia judicis appareat justa, quod quilibet cognoscat sigillatim omnia merita vel demerita aliorum; sed sufficit quod cognoscat illos qui erunt a dextris, esse bonos et justos, quibus dicetur (Matth. 25, v. 34) : *Venite benedicti*, etc.; illos autem qui erunt a sinistris, cognoscat esse malos et injustos, quibus dicetur (ibid., v. 41) : *Ite maledicti*, etc.

Secundo. Quia non occurrit aliqua auctoritas Sacræ Scripturæ, quæ expresse dicat quod peccata alicujus in speciali fiant aliis nota; quamvis sit expressa auctoritas beati Augustini, quod quilibet in speciali sua peccata cognoscet. Dicit enim, 20. *de Civitate Dei* (cap. 14), quod omnia unico mentis intuitu enumerabuntur; quod autem cognoscitur solum in genere, non enumeratur.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 47, q. 1), dicens quod, licet discussio meritorum et demeritorum fiat tantum mentaliter, tamen sententia proferetur vocaliter. Quod probatur. Quia Christus judicabit ut Deus, et ut homo. Ergo judicium ejus fiet non solum divino modo, sed etiam humano. Fiet autem divino modo, per hoc quod merita et demerita uniuscujusque ad memoriam imperceptibiliter revocabuntur; et sic discussio eorum erit mentalis. Modo autem humano fiet, si sententia sit vocalis. Ergo utroque modo fiet judicium, scilicet mentaliter et vocaliter.

Secundo. Quia sententia debet coaptari his contra quos fertur. Ergo sicut in judicio particulari fertur sententia mentaliter, vel spiritualiter, contra animas exutas corporibus, quæ sunt mere spiritus; ita, in judicio generali, debet ferri sententia contra animas, resumptis corporibus, partim spiritualiter, et partim corporaliter. Fiet discussio mentaliter, quoniam, si fieret vocaliter, requireretur longissimum tempus; prolatio vero sententiæ fiet vocaliter, quia poterit ferri modico tempore. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supra dictis. Et quidem, ad objecta Scoti contra primam conclusionem, dicitur quod non procedunt contra intellectum conclusionis. Non enim intendit sanctus Thomas, quod Christus, secundum quod homo, habeat principaliter judicare, illo modo quem arguens improbat; sed tantummodo quod ipse Christus, secundum quod homo, judicabit auctoritate secundaria, sub primaria auctoritate, quæ residet apud

(α) *prioris et posterioris*. — *priori et posteriori* Pr.

(б) Cfr. 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, § 1 (vol. 3, pag. 426, etc.).

Trinitatem; sicut patet per dicta ejus, in probatione conclusionis allegata, de 3 p., q. 59, art. 2. Item, dist. 48, q. 1, art. 1, arguit sic, primo loco : « Judicium auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundum quod Deus. Sic enim est Dominus et Creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in Christo, secundum divinam naturam, est auctoritas dominii respectu universalis creaturæ ex jure creationis; sed in ipso, secundum naturam humanam, est auctoritas dominii quam promeruit per passionem; et est quasi auctoritas secundaria, scilicet acquisita; sed prima est naturalis et æterna. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « In illa visione Danielis (α) manifeste exprimitur ordo judiciariæ potestatis. Quæ (β) quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo; et specialius in Patre, qui est fons totius divinitatis. Et ideo primo præmittitur quod *antiquus dierum sedit.* Sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium : non solum ab æterno, secundum divinam naturam; sed etiam in tempore, secundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione prædicta : *Ecce in nubibus cœli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regimen* (γ). » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 59, art. 3, sic dicit : « Nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex diversis causis; sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo, non solum propter convenientiam divinitatis et congruentiam, et propter gloriam animæ, sed ex merito humilitatis et passionis. Similiter, dicendum est quod judiciaria potestas homini Christo competit, et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis. Et tamen etiam ex merito eam obtinuit : ut scilicet, secundum Dei justitiam, judex esset, qui pro Dei justitia pugnavit, et vicit, et injuste judicatus est. Unde sic dicit, *Apocalyps.* (3, v. 21) : *Et ego vici, et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundum illud Psalmistæ (9, v. 5) : *Sedet super thronum, et judicat justitiam.* » — Hæc ille, cum multis aliis bene facientibus ad propositum.

Cum autem dicit arguens, in **primo argumento**, quod judicium principale requirit perfectum dictamen (δ) intellectus, et perfectam determinationem voluntatis, etc.; — dicitur quod, licet Christus, secundum quod homo, non habeat perfectissimum actum intelligendi, volendi, aut operandi, habet tamen actus sufficientes, quantum pertinet ad secundariam auctoritatem judicandi. Unde sanctus Thomas, dist. 48, q. 1, art. 1, secundo loco, arguit sic : « In judice requiritur potestas invincibilis; unde, *Eccli.* 7 (v. 6) : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod Deus est. Ergo in forma divinitatis judicabit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod, quamvis Christus, secundum quod homo, non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanæ speciei; tamen, ex dono divinitatis, etiam in natura humana habet invincibilem potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, 1. *Corinth.* 15 (v. 26), et *Hebræor.* 2 (v. 8). Et ideo judicabit in natura humana quidem, sed ex virtute divinitatis. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 59, art. 2, arguit sic (arg. 2) : « Ad judiciariam potestatem pertinet præmiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed præmium bonorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi a solo Deo. Dicit enim Augustinus, super Johannem (tract. 23), quod *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ.* Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod homo est, sed secundum quod est Deus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem, inquantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est, secundum illud *Hebræor.* 2 (v. 10) : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Cognoscere occulta cordium, et dijudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum; sed ex influentia divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei (α) cognoscere et dijudicare occulta cordium. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod deficit in duobus. Primo, quia supponit quod sanctus Thomas opinetur quod Christus, secundum humanitatem, principaliter judicet, principalitate et auctoritate primaria; quod falsum est, ut patet ex dictis. Secundo, quia supponit quod Christus, secundum quod homo, non habeat aliam rationem causalitatis respectu salutis humanæ, quoad gratiam et gloriam, nisi duntaxat per modum meriti. Illius falsitatem ostendit sanctus Thomas in multis locis, potissime, 3 p., q. 48, art. 6, ubi sic dicit : « Duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis Deus est. Quia vero Christi humanitas est divinitatis instrumentum, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salu-

(α) Daniel. 7, v. 9 : *Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.*
(β) *Quæ.* — *Qui* Pr.
(γ) Daniel. 7, v. 13 et 14.
(δ) *dictamen.* — *dictum* Pr.

(α) *ei.* — Om. Pr.

tem humanam. Et, secundum hoc, passio Christi efficaciter causat salutem humanam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ut instrumentum ejus, agit salutem nostram per modum efficientiæ (α). Inquantum vero comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti. Secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu pœnæ; per modum redemptionis vero, inquantum (β) per eam liberamur a servitute culpæ; per modum autem sacrificii, inquantum per eam liberamur et reconciliamur Deo. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 59, art. 3, ubi quærit, Utrum Christus ex meritis sit adeptus judiciariam potestatem, arguit sic, secundo loco : « Judiciaria potestas competit Christo inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem (γ) divinæ et humanæ naturæ, secundum illud (Johan. 1, v. 14 et 16) : *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis; et de plenitudine ejus omnes accepimus:* quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuit ex meritis judiciariam potestatem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis, etc. »

Ad tertium patet solutio per prædicta : quia Christus, secundum quod homo, non solum introducit in gloriam ut causa meritoria, sed etiam ut causa efficiens instrumentalis, ut patet ex dictis.

Ad omnia ista argumenta sufficienter solvit Durandus (dist. 48, q. 1), et Petrus de Palude (ibid.), post eum, per unam distinctionem quam faciunt. Vide illos (δ).

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti primo loco contra secundam conclusionem inducta, sufficienter solvit Durandus (dist. 48, q. 2). Unde argumenta Durandi contra secundam conclusionem inducta, sunt solutiones argumentorum Scoti. Nec oportet addere. Puto enim quod sanctus Thomas ita intelligebat sicut Durandus explicat. Conceditur enim pro **primo argumento**, quod, de potentia Dei absoluta, visio divinæ essentiæ posset esse in intellectu humano, nullo actu delectationis vel dilectionis Dei exsistente in voluntate. Sed hoc non est possibile de potentia Dei ordinata, nec secundum naturalem ordinem actuum intellectus et voluntatis.

Ad secundum dicitur quod medium rationis bene ponderatum non solum concludit quod Deus clare visus non potest esse indelectabilis, immo quod taliter visus necessario delectat, et necessario diligitur, loquendo de necessitate præexposita, sicut bene probat Durandus, ut supra (α) recitatum est. Item, sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 8, et q. 82, art. 1 et 2; et, *de Veritate,* q. 24, art. 8; et multis aliis locis. Et ad hoc bene facit ratio Adæ, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 10, ubi sic arguit, in sententia : « Non minus, immo plus natum est summum bonum clare apprehensum delectare voluntatem, et eam ad sui amorem attrahere, quam summa miseria damnatorum experta et evidenter apprehensa nata sit voluntatem contristare, et (β) eam ad sui odium movere. Sed talis miseria experta, necessario causat odium et tristitiam consequentem. Ergo visio Dei necessario causat sui dilectionem et delectationem consequentem. »

Ad tertium bene respondet Durandus (dist. 48, q. 2), dicens : « Quidam dicunt quod per illud verbum Johannis 17 (v. 3), *Hæc est vita æterna,* non intelligitur quod visio Dei sit beatitudo, vel pertinens ad beatitudinem; sed, sicut dicunt, actio intellectus est quædam vita, ut dicitur, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 39), et, per consequens, actio intellectus, si sit æterna, est vita æterna; sed non oportet quod sit beatitudo, quia nomine vitæ æternæ solum designatur ibi operatio vitalis æterna. — Sed illud non solum est absurdum, sed valde periculosum. Si enim nomine vitæ æternæ non designatur nisi actio vitalis æterna, et non beatitudo ipsa, tunc potest dici quod damnati habebunt vitam æternam, quia habebunt aliquam actionem vitalem æternam, puta dolorem vel tristitiam mentalem de amissione beatitudinis, et dolorem sensibilem de afflictione corporis per ignem; quod nullus dicit. Scriptura etiam contradicit, quæ vitam æternam promittit solis beatis, Matth. 25 (v. 46) : *Ibunt hi,* scilicet mali, *in supplicium æternum, justi vero in vitam æternam.* In loco etiam præallegato, scilicet Johannis 17, vita æterna promittitur justis in præmium; unde ante verba prædicta præmittitur (v. 2) : *Dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam;* et statim subjungitur (v. 3) : *Hæc est autem vita æterna.* Constat autem quod præmium bonorum (γ) est beatitudo. Ergo visio Dei vel est beatitudo, vel pertinens ad beatitudinem. » — Hæc Durandus, et bene. — Concordat

(α) *efficientiæ.* — *efficiens* Pr.
(β) *inquantum.* — *quantum* Pr.
(γ) *unionem.* — *visionem* Pr.
(δ) Dicit Durandus : « Si quæratur an Christus debeat judicare secundum humanam naturam, dicendum est quod ly *secundum* potest designare auctoritatem primariam respectu judicii, aut secundariam et quasi delegatam. » Et concludit quod Christo non competit judicare secundum humanam naturam primo modo, bene vero secundo modo.

(α) Cfr. art. præced., § 2, V.
(β) *ad.* — Ad. Pr.
(γ) *bonorum.* — *beatorum* Pr.

sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q^la^ 3, in solutione quarti, ubi sic dicit : « Vita æterna quæ a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem æternitatis, non solum quantum ad defectum finis (per quem modum etiam damnatorum pœna æterna dicitur), sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis, non solum in actu (quam etiam ævum excludit), sed etiam in potentia : quia sancti, ex hoc ipso quod Deo adhærebunt, stabilitatem (α) ex divino munere consequuntur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cujus æternus est. » — Hæc ille, cum multis aliis ibidem ad propositum facientibus.

II. Ad alia argumenta Scoti. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco contra eamdem conclusionem inducit Scotus, dicitur quod habitus qui dicitur lumen gloriæ, potest dupliciter considerari : primo modo, ut est quædam qualitas habitualis inhærens potentiæ intellectus; secundo modo, ut est lumen offerens voluntati suum perfectissimum objectum sub omni ratione boni et appetibilis, secundum omnem considerationem, et excludens omnem falsam æstimationem practicam de volendo vel nolendo. Secundo modo necessitat voluntatem, licet non primo modo necessitaret. — Dicitur ulterius, quod ille habitus, cum sit subjective in intellectu, qui est potentia prior et altior voluntate, habet quodammodo rationem causæ primæ respectu voluntatis, tum ex parte subjecti, tum ex parte objecti, quod facit esse præsens tam intellectui quam voluntati; objectum enim prius est potentia vel actu potentiæ. Et ulterius, ut (β) perfecta qualitas, ligat mentes beatorum cum Deo, ut sint unus spiritus cum illo. — De prædictis sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 62, sic arguit : « Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in (γ) fruitione illius boni æstimat, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni (δ); nihil enim fugitur, nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis potest pervenire; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa visione fruitur, æstimetur esse in ea aliquod malum, vel aliquid eo melius, cum illa visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est ergo quod substantia intellectualis quæ Deum videt, illius visione carere velit. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod similitudo non valet : quia Beata Virgo non habebat in via lumen gloriæ in intellectu, quamvis haberet perfectam charitatem in voluntate. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 2, sic dicit : « Voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod, sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quædam intelligibilia, quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate intellectus assentit. Quædam (α) autem sunt propositiones necessariæ, quæ habent necessariam connexionem cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his (β) intellectus assentit, cognita necessaria connexione conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis (γ) voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo adhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujus connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, ex necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 24, art. 8, sic dicit : « Divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo (δ) disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et ex hac cognitionis claritate ita mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt mentes beatorum (ε). Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis charitas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo peccatum in eis esse poterit; et sic erunt per gratiam confirmati. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod, sive voluntas imperet visionem beatificam, sive non, quocumque modo sit, ipsa non potest illam contingenter imperare :

(α) *stabilitatem.* — *calamitatem* Pr.
(β) *ut.* — Om. Pr.
(γ) *quod in.* — *quum* Pr.
(δ) *boni.* — Om. Pr.

(α) *Quædam.* — *Quod* Pr.
(β) *his.* — *hujusmodi* Pr.
(γ) *bonis.* — Om. Pr.
(δ) *eo.* — *ea* Pr.
(ε) *beatorum.* — *bonorum* Pr.

quia voluntas nihil imperat nisi præostendatur sibi per intellectum sub aliqua ratione boni; respuere autem Dei visionem, aut fruitionem, aut suspendere intellectum a tali visione, vel voluntatem a tali fruitione, non potest apparere bonum alicui beato, nec alicui non beato videnti Deum; quia, ut dictum fuit (ad primum), visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludit, tam speculativam quam practicam, tam in universali quam in particulari, et potissime in his quæ sunt circa Deum. De hoc, in simili, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 8, ubi arguit sic, secundo loco: « In potestate liberi arbitrii est uti gratia, vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed, si liberum arbitrium gratia infusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium in bono confirmare. — (Arg. 3) Præterea (α): Liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo in potestate liberi arbitrii hoc (β) est, uti gratia, vel non uti. » Ecce argumenta. Sequitur responsio: « Dicendum quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponitur sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. — Et per hoc patet solutio ad tertium. » — Hæc ille.

Ad quartum, negatur consequentia. Nec valet probatio: quia aliqua deficiunt voluntati beatæ ad eliciendum aliquem actum, quæ non deficiebant sibi ante beatitudinem, scilicet falsum judicium rationis, quo aliquid non bonum ostenditur sub specie boni. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 8, sic dicit: « Liberum arbitrium per gratiam confirmari potest in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmari non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti boni rationem, sed cujusdam boni particularis. Huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unietur. Unde, si fiet perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa et ratio agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in beatis contingit. Quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum. Quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur: malum enim est involuntarium, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus;* unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexsistat, per quem sibi malum ut bonum proponitur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo, ex ipsa ratione; alio modo, ex aliquo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione: quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem (α); non autem in particulari; sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile quod non est utile. Et propter hoc etiam voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem (unusquisque enim appetit utilitatem suam); sed in hoc vel in illo fine appetendo, aut (β) in hoc vel in illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum, propter vires inferiores, quæ intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter (γ) suum judicium de bono voluntati proponat; sicut aliquis habens rectam æstimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit (δ) contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 3). Uterque autem istorum defectuum totaliter (ε) a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum: nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum, etc., » ut dictum fuit in solutione secundi. — Item, eadem quæstione, art. 2, sic dicit: « Tota ratio libertatis ex ipsa cognitione dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur (ζ) cognitionem non sequi, hoc est (η) ideo quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis (θ) judicium. Est enim appetitus de particulari operabili; judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut nunc (ι), bonum esse hunc fornicationis actum; et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad (κ) malum operatur, ut Dionysius dicit (*de Divin. Nom.*, cap. 4). Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum (λ), nec appetitus erit in potestate ejus, etc. » — Hæc ille.

(α) *Præterea.* — *puta* Pr.
(β) *hoc.* — *non* Pr.

(α) *finem.* — *summum* Pr.
(β) *aut.* — *autem* Pr.
(γ) *firmiter.* — *formaliter* Pr.
(δ) *appetit.* — *appeteret* Pr.
(ε) *totaliter.* — *rationabiliter* Pr.
(ζ) *videatur.* — *videat* Pr.
(η) *est.* — Om. Pr.
(θ) *et cognitionis.* — *ut cognoscens* Pr.
(ι) *nunc.* — *tunc* Pr.
(κ) *ad.* — *aliquid* Pr.
(λ) *determinatum.* — *determinate* Pr.

Ad quintum, negatur antecedens. Nec valet probatio : quia, licet voluntas sit prior habitu sibi inhærente, est tamen posterior intellectu et suis habitibus, et, ultra hoc, est posterior Deo, qui per habitum voluntati impressum determinat eam necessario vel contingenter ad aliquid. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 8, ubi quærit, Utrum Deus possit cogere voluntatem, sic dicit : « Deus potest mutare voluntatem de necessitate; non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est : quia ipsum velle aliquid, est inclinari in illud; coactio autem, vel violentia, est contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum ergo Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat (α) alia inclinatio, et ita quod prima aufertur (β), et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam (γ) exsistenti, sed inclinationi quæ prius inerat; unde non est violentia, nec coactio. Sicut lapidi, ratione suæ gravitatis, inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum. Et ita etiam mutatio motus voluntatis potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat, sine hoc quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut etiam in natura (δ). Unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut ab immediato agente, sed etiam a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita etiam et multo amplius Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter. Uno modo, movendo tantum : quando scilicet voluntatem (ε) movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione habitus alicujus facit (ζ) ut homo velit quod prius non volebat. Alio vero modo, imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem : sicut enim ex ipsa natura quam Deus volenti dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo superaddito, quod est gratia, vel virtus, inclinatur ulterius ad aliquod volendum anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendo finem; sicut contingit in beatis, in quibus charitas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum (α), sed etiam quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superraddita non est usquequaque perfecta, sicut in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p., q. 105, art. 4. Ex quibus omnibus patet quod omnia ista argumenta fundantur in debili et falso fundamento, scilicet quod lumen gloriæ, aut charitas, vel gratia patriæ, se habeant ad intellectum et voluntatem beati ut quædam causæ secundæ. Hoc enim falsum est. Sed potius se habent ad intellectum et voluntatem ut quædam impressiones causæ primæ, perfecte moventes ad finem a prima causa intentum.

Cum autem dicit arguens, quod voluntas non est nata (β) determinari ab habitu ad agendum, sed econtra, etc.; — dicitur quod illud verum est de habitu qui quandoque dormit et quandoque vigilat; sed de habitu qui de natura sua semper vigilat, falsum est. Et de hoc in sequenti solutione dicetur.

Ad sextum dicitur primo, quod sanctus Thomas non assignat illam rationem in proposito, cur scilicet voluntas beata necessario fruatur Deo, quam tangit arguens, sed illam quæ superius recitata est : quia scilicet clare videnti Deum, evidenter apparet Deum esse summum bonum, summe conveniens videnti, et ejus ultimatam perfectionem, et summe diligendum a vidente, nihil habens odibile (γ) vel tristabile; nec potest eidem apparere sub ratione boni, quod tale bonum odiat, vel quod ab ejus dilectione cesset, nec quod ejus dilectionem suspendat propter quemcumque alium finem intrinsecum vel extrinsecum; et ulterius, quia habitus gratiæ et charitatis patriæ necessario inclinat voluntatem ad diligendum et fruendum. — Dicitur secundo, quod sanctus Thomas in *Summa* non assignat causam incorruptibilitatis cœli de qua fit sermo, quod scilicet cœlum ideo sit incorruptibile, quia materia ejus, licet de se sit in potentia ad aliam formam, tamen forma quam habet, includit omnes alias formas, et per illum modum replet totam potentialitatem suæ materiæ, et tollit omnem privationem ab illa. Quod patet manifeste, 1 p., q. 66, art. 2, ubi improbat illam opinionem, dicens : « Supposito quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, maneat, ut substrata generationi et corruptioni, sequitur ex necessitate quod non sit eadem materia corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim,

(α) *succedat.* — *succedit* Pr.
(β) *aufertur.* — *auferetur* Pr.
(γ) *jam.* — *non* Pr.
(δ) *natura.* — *naturam* Pr.
(ε) *voluntatem.* — *voluntas* Pr.
(ζ) *facit.* — Om. Pr.

(α) *ultimum.* — *ultimi* Pr.
(β) *nata.* — *nati* Pr.
(γ) *odibile.* — *adhibile* Pr.

secundum illud quod est, est (α) in potentia ad formam. Ergo oportet quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formas omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias formas : quia potentia, quantum (β) est de se, se habet ad perfectum et imperfectum; unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma corporis incorruptibilis, erit adhuc in potentia ad formam corporis corruptibilis; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione; quia carentia formæ in eo quod est potentia ad formam, est privatio. Hæc autem est dispositio corporis corruptibilis. Impossibile est ergo quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod in alio proposito sanctus Thomas utitur illa similitudine, scilicet quod forma cœli ideo inest inamissibiliter suæ materiæ, quia replet totam ejus potentialitatem, nec est in potentia ad aliam formam. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 24, art. 11, ubi quærit, Utrum charitas semel habita possit amitti, dicit sic : « Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum et secundum universalem rationem, quo modo comparatur forma ad materiam, et secundum specialem rationem, quo modo comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ : sicut patet in formis generabilium, quia materia eorum sic recipit unam formam, quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota potentialitate materiæ per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cœlestis, quia replet totam potentialitatem materiæ, ita quod non remanet potentia in ea ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem mentis rationalis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti : quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu non fertur in Deum, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit illud videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores (α) secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde Philosophus dicit, 3. *Ethicorum* (cap. 5), quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ibi igitur charitas inamissibiliter habetur, ubi illud quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur (β) per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cujus statu non videtur Dei essentia esse ipsa essentia bonitatis, potest amitti. » — Hæc ille. — Similia ponit in *de Virtutibus*, q. 25 (*de Charitate*, art. 12). Ex quibus patet quod ipse non ponit quod (γ) cœli materia sit ex natura sua nata recipere aliam formam ab illa quam habet; sed quod tota sua potentialitas repletur per illam formam. Et hoc sufficit ad propositum ostendendum, ut patet.

III, IV et V. Ad argumenta Godofridi, Bernardi et Durandi. — Ad argumenta Godofridi et Durandi et Bernardi, patet solutio per prædicta (δ) : quia verum concludunt, sed non contra intellectum conclusionis.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad objecta Durandi contra tertiam conclusionem, dicitur

Ad primum, quod illa generalis et confusa cognitio, qua judicandorum aliqui videbuntur esse a dextris Christi, et alii a sinistris, non sufficeret ad perfecte cognoscendum divinam justitiam, ut dictum est.

Ad secundum dicitur quod multæ auctoritates Scripturæ et dicta Sanctorum testantur quod dicta et facta unius erunt aliis nota. Quod patet. Nam, super illud 1. *Corinth.* 4 (v. 5), *Illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit Glossa : *Gesta et cogitata bona et mala tunc aperta et nota erunt omnibus.* Item, Johannes Chrysostomus (Hom. 31 in Epist. *ad Heb.*; et recitatur, 4. *Sentent.*, dist. 17, cap. *Cum ergo*, etc.) sic dicit : *Nunc autem, si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, illa delebuntur. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis, nolens, quando publicabuntur, et in conspectu proferentur omnium amicorum et inimicorum sanctorumque angelorum.* — Hæc ille. — Et Anselmus in libro *de Similitudinibus* (c. 60) similia dicit; et multi alii sancti.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — Ad. Pr.

(α) *sapores.* — *sopores* Pr.
(β) *vel.* — Ad. Pr.
(γ) *gratia.* — Ad. Pr.
(δ) Cfr. præsertim ea quæ dicta sunt ad primum et ad secundum eorum quæ primo loco arguit Scotus.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra quartam conclusionem, dicitur quod similitudo ibi addita non valet. Unde sanctus Thomas, dist. 47, art. 1, q[la] 2, arguit sic (arg. 3) : « Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus judex corporaliter cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio, quæ tempore mensuratur, requireret temporis prolixitatem, si vocali locutione judicium perficeretur. » — Hæc ille. — Ubi sciendum quod in judicio illo erit duplex sententia. Quædam particularis cujuslibet, qua adjudicabitur tali et tantæ pœnæ, vel tali et tanto præmio; et ista fiet mentalis, sicut et discussio meritorum. Alia vero erit sententia generalis, una pro beatis, alia pro damnatis; et de ista generali probabile est quod fiat vocaliter, quia non requirit temporis prolixitatem, sicut prima requireret. Et de illa prima intelligit sanctus Thomas, ut credo. Unde, ubi supra (dist. 47, q. 1, art. 1, q[la] 2), arguit sic (arg. Sed contra) : « Sententia debet proportionabiliter respondere testimonio et accusationi et excusationi (α). Sed testimonium, et etiam accusatio, vel excusatio (β), mentalis erit. Unde, *Rom.* 2 (v. 15 et 16) : *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die, cum judicabit Dominus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia mentaliter compleatur. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod concludit de sententia generali, non autem de particulari, ut patet per prædicta. Et iterum, patet quod sententia plus debet coaptari accusationi vel excusationi quam ipsum judicandum; constat autem quod illa discussio erit tantum mentalis.

Ad argumentum pro quæstione (γ), respondet sanctus Thomas, dist. 48, q. 1, art. 3, in solutione tertii, dicens : « Verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ. Unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur (δ) per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quod intellectum affectus sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus qui est ipsa bonitas, videret. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione (α) sufficiant. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

(α) *excusationi.* — *executioni* Pr.
(β) *excusatio.* — *executio* Pr.
(γ) *quæstione.* — *conclusione* Pr.
(δ) *cognoscitur.* — *cognosceiur* Pr.

DISTINCTIO XLIX.

QUÆSTIO I.

UTRUM ULTIMA BEATITUDO, VEL FELICITAS HUMANA, SIT ALIQUIS ACTUS ÆTERNUS

Circa quadragesimamnonam distinctionem, quæritur : Utrum ultima beatitudo, vel felicitas humana, sit aliquis actus æternus.

Et arguitur quod non. Quia beatitudo est homini communicabilis. Sed æternitas non potest ei communicari : quia quod in tempore factum est, non potest esse æternum. Ergo ultima beatitudo humana non est aliquis actus æternus.

In oppositum arguitur. Quia ultima hominis beatitudo in Dei visione consistit. Sed in hoc consistit vita æterna, ut patet, Johan. 17 (v. 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te.* Ergo beatitudo humana est aliquis actus æternus.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod felicitas humana, est actus, et non habitus.

Hanc ponit sanctus Thomas, dist. 49, q. 1, art. 2, in responsione secundæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Ultimus finis rei in ipsa acceptus, est id per quod res conjungitur suo fini exteriori, qui est principium perfectionis suæ. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo, per modum assimilationis; et sic dicitur illa res esse Deo conjunctissima (β), quæ est

(α) *quæstione.* — *quarto modo* Pr.
(β) *conjunctissima.* — *conjunctiva* Pr.

Deo simillima. Et, secundum hoc, oportet illud in unaquaque re esse ultimum finem ejus, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem ad Dei similitudinem accedit secundum quod est actu; recedit vero secundum quod est in potentia. Ideo illud per quod res maxime est in actu, est ultimus finis ejus. Alio modo, pertingendo ad ipsum Deum. Quæ quidem conjunctio soli creaturæ rationali possibilis est, quæ potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et per amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturæ. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quæ est ultimus finis ejus, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum quæ est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari, erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta; unde res dicitur esse propter suam operationem. Similiter, si consideremus conjunctionem quæ est appropriata rationali creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione consistit : habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo ponatur in genere actus. Tamen hæc secunda consideratio propinquius inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturæ. » — Hæc ille.

Item, ibidem (arg. Sed contra), arguit sic : « Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. — Præterea : Illud propter quod est res, est ultimus finis rei. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur, 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 17). Ergo propria operatio hominis est ultimus finis ejus; et ita beatitudo est actus quidam. — Præterea : Homo secundum hoc est beatus, quod maxime pertingit ad Deum. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur; quia sic est maxime in actu remotus a potentialitate. Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod beatitudo, seu felicitas hominis, est actus æternitate mensuratus, vel vita æterna.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, ubi supra (dist. 49, q. 1, art. 2), in solutione tertiæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « Vita dupliciter dicitur. Primo modo, ipsum esse viventis : quia, ut dicitur in 2. *de Anima* (t. c. 37), *vivere viventis est esse.* Ex hoc autem aliquid dicitur vivens, quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem : unde et plantæ dicuntur vivere, ex hoc quod movent se secundum augmentum; et animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, et inquantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum et intelligendum. Cujuslibet autem potentiæ perfectio est suus actus. Unde secundo translatum est nomen vitæ ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet; sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis. Et, secundum hunc modum, unusquisque illam operationem suam vitam (α) reputat, cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum suum esse arctatum; secundum quem modum loquendi, dicitur, *Iste ducit talem vel talem vitam.* Et sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore, nisi secundum quod est motui adjuncta. Unde et operationes quæ non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo, si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quæ est supra tempus. Visio autem Dei, quæ ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum. Unde, sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, potest mensurari. Similiter nec ævo : quia ævum, secundum quod ab æternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; hæc autem visio excedit naturalem potentiam creaturæ, cum nulla creatura ex suis naturalibus ad eam possit pertingere. Unde propria mensura ejus est æternitas. Et ideo visio Dei, quæ est ipsa beatitudo, est ipsa vita æterna. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 10, art. 3, ubi sic dicit : « Æternitas vere et proprie in solo Deo est : quia æternitas immutabilitatem consequitur; solus autem Deus est omnino immutabilis. Secundum tamen quod alia ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua (β) ejus æternitatem participant. Quædam ergo æterna dicuntur, quantum ad hoc quod immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt (γ); et, secundum hoc, dicitur, *Eccles.* 1 (v. 4), de terra, quod *in æternum stat.* Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur, propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint : sicut in Psalmo (75, v. 5) dicuntur *montes æterni;* et, *Deuter.* 33 (v. 15) : *de pomis collium æternorum.* Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem; sicut

(α) *vitam.* — *vita* Pr.
(β) *aliqua.* — *aliquam* Pr.
(γ) *desinunt.* — *desiderant* Pr.

angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia, quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis *volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 16). Unde (α) et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Johannis 17 (v. 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc. » — Hæc ille.

Similia dicit, 3. *Contra Gentiles*, cap. 61, ubi probat quadruplici ratione quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitæ æternæ.

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione, sic : Omnis operatio creata transcendens motum et terminum motus et omnem mutabilitatem, tam in actu quam in potentia, mensuratur aternitate participative. Sed actus qui est humana ultima beatitudo, est hujusmodi. Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 49, q. 1 et 2), probando quod beatitudo non consistat in operatione.

Primo (β). Quia nullum agens est perfectius ex hoc quod per actionem suam aliquid producit. Sed operans est aliquo modo causa suæ operationis. Ergo non est simpliciter perfectior per suam operationem. Beatus vero est simpliciter perfectior per suam beatitudinem. Ergo, etc. Major probatur : quia effectus non est simpliciter perfectio agentis; cum agens vel sit æque perfectum, puta si est univocum, vel est illo perfectius, puta si sit æquivocum.

Confirmatur. Quia, si simpliciter fit de imperfectiori perfectius, ergo simpliciter mutatur. Inconveniens autem est agens, in eo quod agens, mutari, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 9 et inde); quia tunc in eo quod esset in actu, esset in potentia.

Confirmatur etiam. Quia beatus non est causa effectiva suæ beatitudinis; quia tunc beatificaret se. Est autem causa effectiva suæ operationis. Ergo, etc.

Dicetur forte, quod in actu sunt duo, scilicet substantia actus, et forma a qua habet perfectionem; et, secundum primum, principium ejus est potentia naturalis; quantum ad secundum, principium ejus est habitus. Si ergo ille sit acquisitus, etc., sicut tu ponis. — *Contra* hoc arguitur. Prius essentialiter non potest dependere ab aliqua causa, a qua non dependeat posterius essentialiter. Sed actus est prior essentialiter sua forma; alioquin non necessario illa forma præexigeret actum ad sui esse. Ergo, si intellectus creatus est causa substantiæ actus, tunc illa forma dependebit ab intellectu creato; et nonnisi in aliquo genere causæ, quia nihil videtur essentialiter dependere ab aliquo, quod non est causa ejus, loquendo de actu primo (α) quocumque. — *Item* : Illa forma non est nisi aliqua conditio ipsius actus. Potentia autem quæ elicit actum, non elicit illum nudum, sed cum tali vel tali conditione seu circumstantia. Ergo potentia non tantum est causa substantiæ actus, sed etiam illius formæ actus. — *Item*, quod habitus sit causa distincta a potentia, et alicujus distincti, non (β) videtur probabile. Tum quia non est nisi causa secunda respectu potentiæ; causa autem secunda et prima non habent distinctos effectus sibi proprios; quia tunc (γ) respectu neutrius esset hæc prima, et illa secunda. Tum (δ) quia ille effectus proprius habitui esset necessario forma absoluta, quia relatio non est per se terminus actionis vel agentis; non est autem probabile actionem attingentem objectum beatificum, includere duo absoluta.

Secundo principaliter arguitur sic : Quia habitus est perfectio simpliciter nobilior actu. Sed beatitudo est perfectio nobilissima. Ergo magis consistit in habitu quam in actu. Probatur major. *Tum quia*, secundum Philosophum, 3. *Topicorum* (cap. 1), bonum diuturnius (ε), est melius; sed habitus est bonum diuturnius (ζ) seu permanentius quam actus, quia habitus est de difficili mobilis, actus autem statim transit. *Tum quia* habitus est aliqua causa actus (alioquin (η) non facilius nec perfectius ageret habens habitum quam non habens); non autem est causa nisi effectiva (quod patet discurrendo per causas); et non effectiva univoca, ut patet; ergo æquivoca, ac per hoc nobilior.

Tertio. Quia absolutum sine contradictione potest manere absque respectu fundato in eo; quia est prius naturaliter tali respectu. Sed respectus ad objectum fundatur in operatione. Ergo operatio potest esse et manere sine respectu ad objectum. Sed sine eo non est beatitudo; alioquin esset beatitudo, et non in objecto beatifico.

Quarto. Quia nulla operatio immediate perficit essentiam, sed solum potentiam. Sed beatitudo

(α) *Unde.* — *Beati* Pr.
(β) *Primo.* — Om. Pr.

(α) *primo.* — *puro* Pr.
(β) *non.* — *omnino* Pr.
(γ) *quia tunc.* — *tunc quia* Pr.
(δ) *Tum.* — Om. Pr.
(ε) *diuturnius.* — *diurnius* Pr.
(ζ) *diuturnius.* — *diurnius* Pr.
(η) *alioquin.* — *aliquando* Pr.

immediate perficit essentiam animæ. Ergo beatitudo non consistit in operatione. Minor probatur quintupliciter.

Primo. Quia nobiliori perfectioni correspondet nobilius perfectibile. Sed beatitudo est nobilissima perfectio; essentia autem est nobilius perfectibile quam potentia, secundum rem, si differant realiter, et saltem ratione, si differant ratione; quia qualis est ordo aliquorum distinctorum realiter, talis est ordo eorumdem secundum rationem, quando sola ratione distinguuntur. Prima propositio, licet habeat instantiam de perfectionibus alterius rationis secundum genus, puta de substantiali et accidentali (siquidem perfectio substantialis, quia dat esse simpliciter, requirit perfectibile secundum quid, ens scilicet in potentia; perfectio autem accidentalis, quia dat esse secundum quid, requirit perfectibile simpliciter, ens in actu); tamen de perfectionibus accidentalibus comparatis inter se, videtur esse vera, comparando ad perfectibilia receptiva accidentium (α); quia, si imperfectius est capax alicujus accidentis quod maxime perficiat illud accidentaliter, superius non potest summe perfici accidentaliter illa perfectione, nec alia, nisi excellentiori (β).

Secundo probatur eadem minor. Quia quidquid est immediatum susceptivum alicujus accidentis (γ), si possit per se esse, posset per se recipere illud, et non aliud, nisi mediante illo. Ergo, si potentia animæ posset esse separata ab essentia, posset recipere beatitudinem, et per consequens esset beata; essentia autem non sine illa; et ita natura non intellectualis posset esse beata, quia accidens, et natura intellectualis manens in se non posset esse beata, quia carens immediato susceptivo beatitudinis.

Tertio ad idem. Quia natura intellectualis non esset beata nisi per accidens, sicut lignum calefacit quia calidum. Consequens est inconveniens : quia perfectio per accidens, non est essentialiter perfectio illius cujus est per accidens. Consequentia probatur : Quia ita inesset naturæ beatificabili beatitudo per accidens medium, sicut calefacere inest ligno mediante calore.

Quarto ad idem. Gloria est gratia (δ) consummata. Sed gratia est principaliter in essentia animæ, et redundat in potentia sub ratione habitus et virtutis. Ergo, etc.

Quinto. Quia beatitudo est per quemdam illapsum vel circumincessionem (ε) objecti beatifici respectu beatificabilis. Et iste illapsus, vel circumincessio (ζ), potius est in essentia quam in potentia. Nam ex illapsu in essentiam, redundat vel derivatur in potentias; non autem e converso, quia a priori fit redundantia vel derivatio in posterius, et non econtra; illud enim est principalius tale, a quo aliud est tale, et non econtra. Assumptum probatur. Quia beatitudo principalius consistit in objecto increato, inquantum est bonum voluntatis creatæ. Ipsa autem anima, vel natura angelica, mediante voluntate transformatur, ut convertatur in illud, prout est possibile, vi amoris, secundum quod dicit Dionysius (*de Cœl. Hierarch.*, cap. 4 et 7), quia (α) amor est vis transformativa et conversiva amantis in amatum. Et Hugo, super illud (*Cœl. Hierarch.*, cap. 7), *calidum, acutum, et semper fervidum* (β) : *Amor unum facere vult dilectum cum ipso, scilicet amante.* Et post : *Dilectivus* (γ) *ingerit se, ut, si fieri possit, hoc ipse sit quod ipse, scilicet quem* (δ) *amat; et sic miro quodam modo incipiat expelli et exire a se.* Ex his arguitur sic : Ut natura amans exeat ex se et incipiat esse quod amat, non potest (ε) fieri nisi per circumincessionem (ζ), non autem animæ aut naturæ creatæ illabentis divinitati (η), sed potius econtra, ut in natura tali nihil appareat nisi summæ vel divinæ dispositiones, immo ut non appareat aliud esse quam Deus; sicut ferrum candens igne lucet et ardet ut ignis, quasi non sit nec appareat esse aliud quam ignis. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem arguit Henricus, 13. *Quodlibeto*, q. 12, ubi quærit : Utrum beatitudo principalius perficiat essentiam animæ vel potentiam. Et respondet sic : Dicendum, inquit, quod, secundum Avicennam et alios philosophos, bonum quod est beatitudo hominis, non respicit essentiam animæ, sed solum potentiam, mediante operatione. Sed isti non viderunt veram (θ) beatitudinem, quæ consistit non solum in actu intellectus et voluntatis, in quibus non est nisi beatitudo creata, sed principalius consistit in objecto, quod est beatitudo increata, quæ Deus est, inquantum est bonum voluntatis, quæ se transformat in illud quantum possibile est secundum naturam, et hoc vi amoris, secundum quem elicitur ut habitu voluntatis volitio vera. Unde Hugo, super septimum capitulum *Cœlestis Hierarchiæ*, dicit : *Si enim in* (ι) *dilectum non vadis, adhuc foris amas.* Et sequitur : *Amor enim te facere vult unum cum illo : quoniam dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur; et intrat*

(α) *accidentium.* — *actuum* Pr.
(β) *excellentiori.* — *excellente* Pr.
(γ) *alicujus accidentis.* — *accidentalitatis* Pr.
(δ) *Gloria est gratia.* — *Gratia est gloria* Pr.
(ε) *circumincessionem.* — *circumintellectionem*, Pr.
(ζ) *circumincessio.* — *circumintellectio* Pr.

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *acutum, et semper fervidum.* — *superfervidum* Pr.
(γ) *Dilectivus.* — *Dilectus* Pr.
(δ) *quem.* — *qui* Pr.
(ε) *esse.* — Ad. Pr.
(ζ) *circumincessionem.* — *circumintellectionem* Pr.
(η) *illabentis divinitati.* — *illaberetur divinitas* Pr.
(θ) *veram.* — *unam* Pr.
(ι) *Si enim in.* — *sicut* Pr.

dilectio et appropinquat, ubi scientia foris stat. Quod fit non per hoc quod homo illabatur divinitati, sed divinitas animæ; sicut ferrum candescit ex hoc quod ignis profundat se in ferro, et non per hoc quod ferrum profundat se in igne. Illapsus autem magis fit in essentia animæ quam in potentiis : sicut gratia, et gloria, quæ est gratia consummata, principaliter est in essentia, et ex redundantia in potentiis, sub ratione habitus et virtutis. Per talem enim illapsum anima inflammatur et illuminatur ardore charitatis, et, prout est possibile, Dei formalitatem habet, ut quasi non sit nec appareat aliud esse quam Deus : sicut ferrum candens in igne lucet et ardet, ut quasi non appareat esse aliud quam ignis, nec distinctum quid ab eo. Deinde per derivationem divinitas illabitur potentiis, idest, substantiæ prout habet rationem potentiæ. Unde est unus illapsus; nec potest fieri illapsus in essentia, quin redundet in potentiis. Dico ergo quod beatitudo principalius perficit essentiam quam potentias : quia in illa principalius habetur Deus, qui est beatitudo; et perficit illam quodammodo per suam essentiam, potentias autem animæ nonnisi per illas operationes terminatas ad essentiam sub ratione veri et boni; licet perceptio hujus perfectionis non conveniat animæ nisi per potentias. — Hæc ille.

III. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 49, q. 1, art. 1), probando quod beatitudo non consistat in operatione secundum suam rationem absolutam, prout est quædam qualitas absoluta, sed potius prout est exhibitiva objecti in esse præsentiali.

Primo sic. Operatio nostra sub illa ratione est beatificativa, sub qua est satiativa (α) : quia beatitudo est summa satietas, juxta illud Augustini, *Beatus est qui habet quidquid vult.* Sed operatio non est satiativa, ut est talis qualitas, sed ut exhibitiva objecti beatifici in esse præsentiali. Ergo, etc. Major nota est, et probata per Augustinum, 13. *de Trinitate* (cap. 5). Minor patet. Quia solum finis habet satiare, non autem illud quod est ad finem, ut sic; operatio autem, in ratione qua est qualitas, præcisa exhibitione objecti, est ens ad finem, et non ipse finis. Similiter, ut sic, est bonum finitum et limitatum; nullum autem tale bonum satiat. Item, ut sic, distinguitur a Deo; nullum autem bonum satiat nisi Deus, ex 1. *Confessionum* (cap. 1). Item, ut sic, relinquit potentiam ad aliam operationem, puta aliam visionem; non ergo, ut sic, continet omnem formam, et, per consequens, ut sic, non satiat. Ergo, per oppositum, ipsa satiat inquantum est finis; et hoc habet inquantum est exhibitiva finis; et, ut sic, est infinita, et summum bonum, et virtualiter continens omne bonum. Ista tamen non competunt operationi formaliter, sed extrinsece, inquantum est exhibitiva summi boni et infiniti. Ex quo patet quod, ut sic, non relinquit potentiam ad aliud; quia omne bonum continetur eminenter (α) in eo quod exhibet.

Secundo sic : Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), distinguit de bono (β); et dicit quod bonum accipitur pro utili; qualis est omnis bonitas ordinabilis in finem. Ulterius, objectum beatificum, est ultimus finis; actus vero est finis sub fine. His suppositis, arguo sic : In omni ordinabili in finem, et in omni eo quod est finis sub fine, ratio ejus quod est ordinabile in finem, non accipitur penes absolutum, sed in connexione ad finem; quæ connexio consistit in exhibitione ipsius finis. Hæc propositio apparet in exemplo. Si enim appeto potionem exhibentem sanitatem, non eam appeto propter absolutum, sed præcise ut ordinatur et connectitur sanitati; si enim appeteretur ratione absoluti, jam non appeteretur propter aliud, sed propter se. Sed bonitas actus beatifici est bonitas ordinabilis in finem; nec appetitur propter se, sed propter aliud; nec beatificat propter se, sed propter objectum quod exhibet præsens. Ergo non beatificat, nec ratio ejus, inquantum est beatitudo, sumi debet penes ejus absolutum, sed penes exhibitionem finis.

Confirmatur. Quia quando aliquid non competit alicui per se et primo, sed per aliud, non competit sibi per rationem sui absoluti, sed ex connexione ad illud. Sed beatificare non competit operationi per se et primo, sed ex ratione objecti. Ergo, etc. Unde, si Deus faceret absolutum operationis sine exhibitione objecti, non beatificaret. Si autem, per impossibile, faceret exhibitionem objecti remoto absoluto ipsius actus, beatificaret. Unde ex hoc potest sic argui : Illud essentialiter consistit in eo quo posito, et remoto omni alio, ponitur, et quo remoto, omni alio posito, removetur. Sed sic est de exhibitione objecti. Ergo, etc.

Confirmatur. Quia, secundum Augustinum (13. *de Trinitate*, cap. 5), *beatus est qui habet quidquid vult, et nihil male vult*, id est, qui habet quidquid recte vult. Ista autem habitio non consistit in absoluto operationis, quia, illo volito, non ex hoc habetur volitum omne (γ) bonum; sed consistit in exhibitione objecti, qua exhibitione habetur præsentialiter omne bonum in quadam ratione eminenti. — Hæc Aureolus.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 49, q. 6), probando quod visio beatifica non mensuretur æternitate.

(α) *est satiativa.* — *insatiativa* Pr.

(α) *eminenter* — *civiliter* Pr.

(β) 1 *Ethicorum* (*cap.* 6), *distinguit de bono.* — *dicit*, 1 *Ethicorum, de bono* Pr.

(γ) *omne.* — *esse* Pr.

Primo. Quia, secundum te, principium actus, quantum ad substantiam, est potentia; sed, secundum formam suam, principium ejus est habitus; et, si habitus sit infusus, perfectio actionis erit a causa exteriore, quæ causat habitum. Ex hoc arguitur sic: Impossibile est actum, inquantum informatum, secundum quam rationem tu dicis actum beatificum (α), magis permanentem vel immutabiliorem esse quam secundum substantiam; quia impossibile est illud quod inest alicui (β) per accidens, esse immutabilius eo cui inest. Ergo, si actus secundum substantiam mensuratur ævo, quia *esse* ejus, secundum te, mensuratur ævo, sequitur quod actus inquantum informatus, vel habituatus, haberet majorem immutabilitatem quam ævi.

Item. Quia apparet manifeste falsum quod aliquod creatum mensuretur æternitate, ut distinguitur contra ævum. Quia, si ævum includat successionem sive potentialitatem ad deficiendum (γ), hoc videtur competere cuilibet creato, quod non est proprie temporale. Æternum enim, sicut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi.

Tertio. Quia tua probatio non valet. Non enim sequitur: *Creatura intellectualis non potest ex suis naturalibus in beatitudinem; ergo beatitudo in sua natura est* (δ) *eminentioris permanentiæ quam creatura intellectualis.* Quia est accidens ejus; et, licet (ε) tale accidens quod non consequitur principia subjecti nec subest causalitati hujus subjecti, est tamen in se quoddam minus nobile et minus permanens.

Quarto. Quia non aliter visio quam tristitia damnatorum est æterna. Patet: quia, Matth. cap. 25 (v. 41), dicitur, *Ite maledicti in ignem æternum;* et multa talia ponuntur in Scripturis. Constat autem quod illa pœna non est æterna, aliqua æternitate distincta ab ævo vel tempore perpetuo. Ergo consimiliter perpetuitas beatitudinis non est proprie æternitatis, nec necessarii (ζ) esse, sed ævi, possibilis esse et non esse, tamen perpetuo conservati. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supra dictis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, dicitur primo, quod, sive loquamur de actione transeunte, sive immanente, major est falsa. Quod patet: quia corpus naturale agens actione transeunte, aliquam perfectionem et bonum consequitur ex actione sua, ut ostendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 10, ubi sic dicit: « In relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, est semper mutuus ordo ex utraque parte in creaturis. Oportet namque semper illud quod habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat; unde ordinatur ad ipsum sicut ad suum perfectivum (α). Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, habent aliquem ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum in ipso effectu vel passione vel motione inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis: sicut maxime patet in agentibus univocis, quæ, per actionem, suæ speciei similitudinem inducunt; et, per consequens, esse perpetuum propriæ speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota movent vel agunt, quæ, ex natura sua, ex ipso suo motu ordinantur ad aliquos effectus producendos; et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causæ provenit ex effectu. » — Hæc ille. — Et de hoc amplius dicetur in sequentibus.

Dicitur secundo, quod, quidquid sit de actione transeunte, tamen actio immanens perficit formaliter ipsum agens, et facit ipsum de imperfectiori perfectius. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 3, art. 2, in solutione tertii, sic dicit: « Sicut dicitur in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam: sicut urere, et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis actio non est perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente: ut sentire, intelligere, velle. Et hujusmodi actio est actus et perfectio agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo. » Hæc ille. — Item, ibidem, in principali responsione, sic dicit: « Secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso exsistens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, inquantum est in actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur in 2. *de Anima* (t. c. 2); nam habens formam potest

(α) *beatificum.* — *beatificatum esse* Pr.
(β) *quod inest alicui.* — *cui inest aliquid* Pr.
(γ) *deficiendum.* — *diffiniendum* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *licet.* — Om. Pr.
(ζ) *æternitatis, nec necessarii.* — *æternitas, nec necesse* Pr.

(α) *perfectivum.* — *perfectissimum* Pr.

esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans; et idem est in aliis rebus, quarum unaquæque dicitur esse propter operationem, ut dicitur in 2. *Cœli* (t. c. 17). Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse. » — Hæc ille. — Similia dicit, 4. *Sentent.*, ut patet in probatione conclusionis. Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 25, sic dicit : « Cum autem omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, in Deum ordinentur sicut in ultimum finem, ad hunc autem finem pertingant (α) omnia, inquantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo speciali modo ad ipsum pertingunt (β), scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod intelligere Deum sit ultimus finis intellectualis creaturæ. Ultimus enim finis cujuslibet rei Deus est. Intendit ergo unumquodque Deo conjungi sicut ultimo fini, quantum est magis sibi possibile. Vicinius autem conjungitur Deo aliquid per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur aliquam ejus similitudinem. Substantia ergo intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. — Item, Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus : est enim secunda perfectio ejus; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur bonum et virtuosum. Intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. Ipsa ergo est finis ejus. Quod ergo est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis; et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. » Vide ibi. Et nota, ibidem, cap. 22, quomodo omne agens, vel producens, vel movens, qualicumque actione vel motu, in hoc quod agit, aliquam perfectionem consequitur, quia scilicet per hoc assimilatur Deo, qui non solum est bonus in se, sed est causa bonitatis in aliis. Unde, in principio capituli, sic dicit : « Ex præmissis manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem, est ejus operatio; diversimode tamen, secundum diversitatem operationis. Nam quædam operatio rei est ut (γ) aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quædam vero est operatio rei ut ab alio motæ, sicut calefieri et secari. Quædam vero operatio est perfectio operantis actu exsistentis, in aliud transmutandum non tendens. Hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle, etc. » Lege totum capitulum.

Dicitur tertio, quod prima probatio majoris non valet : quia agens producens effectum univocum, vel æquivocum, per talem productionem perficitur in hoc quod, sic producendo, attingit suum ultimum finem, qui est perfectior omni tali agente et actione et effectu. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 22, ad propositum optime sic dicit : « Corporum cœlestium, inquantum mota movent, finis motus eorum est consequi divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causa. Sunt autem causæ aliorum per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus ergo corporum cœlestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora cœlestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis hæc inferiora corpora sint cœlestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. Generans enim (α) agit ad formam generati, cum tamen generatum non sit dignius generante, licet in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quæ est finis generationis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suæ, per hoc quod aliis formam suæ speciei tradit, et aliorum fit (β) causa. Similiter autem corpora cœlestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et (γ) formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem, sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causæ aliorum exsistant. » — Hæc ille. — De hoc vide amplius, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 5, per totum.

Dicitur quarto, quod secunda confirmatio adducta ad probationem dictæ majoris, non valet. Tum quia Philosophus, 7. *Physicorum* (t. c. 18 et seq.), negat consequentiam ibidem factam : *Hoc perficitur, ergo alteratur vel mutatur;* sicut probat ibidem de acquisitione scientiarum, virtutum, vitiorum, et universaliter qualitatum de prima et quarta specie. Tum quia non est inconveniens dicere, omne agens creatum, cum de otio exit in operationem, aliquo modo mutari; sicut dicit Philosophus, ibidem. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « In omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quæ prius non erat, etc. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod inconveniens est agens, in eo quod agens, mutari, etc.; — dicitur quod etiam ipse Deus, inquantum intelligit et vult, dicitur se movere, motu qui est actus perfecti, licet non motu qui est actus imperfecti. De hoc vide sanctum Thomam, 1 p., q. 18, art. 3 (ad 1um).

Dicitur quinto, quod alia confirmatio non valet;

(α) *pertingant.* — *pertingunt* Pr.
(β) *pertingunt.* — *pertinent* Pr.
(γ) *est.* — Ad. Pr.

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) *fit.* — *sit* Pr.
(γ) *et.* — *in* Pr.

quia responsio ibidem recitata sufficiens est. Beatus Thomas enim ponit eam, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, q^{la} 2, in solutione secundi, ubi sic dicit : « In actu duo consideranda sunt : scilicet actus substantia, et forma ipsius, a qua perfectionem habet. Actus ergo secundum suam substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum suam formam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero fuerit infusus, ejus perfectio erit a causa exteriori, quæ habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungat. Et ideo nostræ beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus. » — Hæc ille.

Tunc *ad primam improbationem* hujus responsionis, dicitur quod non est imaginandum quod in actu beatifico, seu visione beata, sint intrinsece duo absoluta realiter distincta, quorum unius principium sit intellectus, et alterius principium sit lumen gloriæ, aut alius habitus, vel species creata, aut divina essentia supplens vicem speciei; sed sic quod illa visio beatifica habet in se duo distincta secundum rationem. Primum est, quod ille actus in generali est intellectio, cognitio, visio, et hujusmodi; et, secundum hanc considerationem, principium ejus est intellectus, quia actus vitalis est a principio intrinseco, et actio immanens idem habet pro subjecto et pro agente. Secundum est, quod talis actus est intellectio, vel cognitio, vel visio talis objecti in speciali; et hoc habet non quidem a potentia intellectiva, sed ab habitu, vel specie, vel aliquo supplente vicem speciei, quod determinat actum ipsius potentiæ ad tale objectum; sicut patet in simili de intellectione lapidis, vel specie ejus intelligibili, quæ a potentia intellectiva habet quod immaterialis sit et intellectualis, sed a phantasmate habet quod sit species talis objecti determinate; sicut ostendit sanctus Thomas diffuse, 2. *Contra Gentiles*, cap. 76, per totum. Item, in præsenti distinctione, q. 2, art. 1, in solutione decimiquinti argumenti, sic dicit : « Medium in visione corporali et intellectuali invenitur duplex. Primum est medium *sub quo* videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem (α). Secundum est medium *quo* videtur; et hoc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale objectum; sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem, etc. » Dicitur ergo ad argumentum, quod totus actus visionis beatificæ, secundum quodlibet sui absolutum, est ab utroque, scilicet a potentia intellectiva, et ab habitu gloriæ et ab eo quod supplet vicem speciei, scilicet divina essentia; sed a potentia habet quod sit cogitatio vel intellectio in generali, ab habitu autem vel specie quod sit visio determinate talis objecti, ita quod secundum diversas rationes est ab eisdem. Et quia secunda consideratio est formalior et determinatior, ideo sanctus Thomas dicit quod actus ille secundum substantiam suam est a potentia naturali, et secundum suam formam est ab habitu. Unde patet quod arguens non capit in hoc casu sanctum Thomam.

Ad secundam improbationem patet per idem : quia forma de qua sanctus Thomas loquitur, non est aliquid absolutum distinctum a substantia ipsius actus; sed ipsemet actus secundum unam considerationem est formalis ad seipsum, et secundum aliam materialis, sicut patet de anima humana.

Ad tertiam patet per idem. Dicitur enim quod habitus, vel species intellectualis, non est causa alicujus absoluti realiter distincti ab eo cujus principium est naturalis potentia; sed bene est causa alicujus absoluti per se secundum unam rationem considerati, cujus principium non est naturalis potentia per se quantum ad illam rationem. Et quia relatio beatificativi per se consequitur actum visionis prout terminatur ad objectum beatificum, et non per se ut respicit subjectum et ut est talis cognitio in speciali ideo et (α) cognitio in generali, nec ut egreditur a potentia intellectiva; habitus vero et forma intellectualis quibus elicitur visio beatifica, sunt causa illius actus prout terminatur ad tale objectum; ideo relatio beatificativi non consequitur illum actum ut est a potentia sola, sed ut est simul a potentia et ab habitu gloriæ et a forma intellectuali qua elicitur visio. Et ita non sequitur quod intellectus beatificet se, licet communicet actum beatificum.

Ad secundum principale, neganda est simpliciter major. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 71, art. 3, sic dicit : « Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus et in bono et in malo præeminet potentiæ, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 19) : melius est enim bene agere, quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum : ut scilicet, sicut habitus hominis bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem (β) vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus. » — Hæc ille.

(α) *possibilem.* — *potentialem* Pr.

(α) *ideo et.* — *respondeo nihil est* Pr. — Posteriores editiones ponunt *ideo est*

(β) *bonitatem.* — *voluntatem* Pr.

Tunc *ad primam probationem* majoris, dicitur quod non probat nisi quod habitus secundum quid est potior actu. Unde sanctus Thomas, ubi supra (1ª 2æ, q. 71, art. 3, ad 1um), sic respondet ad illud argumentum : « Dicendum, inquit, quod nihil prohibet aliquid esse altero simpliciter potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantum ad illud quod per se consideratur in utroque ; secundum quid autem, quod præeminet quantum ad id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem, secundum ipsam rationem actus et habitus, quod actus est potior in bonitate vel malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus potior est tam in bonitate quam in malitia ; sed habitus est potior secundum quid. » — Hæc ille.

Ad secundam probationem ejusdem majoris, respondet ibidem, in solutione tertii, dicens quod « habitus est causa actus in genere causæ efficientis ; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consequitur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod causa efficiens æquivoca, est nobilior suo effectu ; — dicitur quod hoc est verum de causa efficiente totali et principali, non autem de causa partiali et instrumentali. Habitus autem non est causa totalis actus, nec principalis, nec primaria. Posset etiam dici quod habitus non est causa actus univoca, nec æquivoca, proprie loquendo : quia illa divisio datur de causa principali, et non de causa instrumentali ; sicut in simili dicit sanctus Thomas de virtute sacramentorum, dist. 1. *Quarti*, q. 1, art. 4, qla 1, in solutione quarti argumenti.

Ad tertium principale dicitur quod respectus operationis ad objectum necessario innascitur vel manet, posito (α) vel manente suo subjecto, fundamento et termino, potissime in ratione objecti. Et quia operatio beatifica nullo modo potest manere in suo proprio et principali subjecto, non manente objecto suo et præsente ipsi intellectui in ratione objecti, cum essentia divina sit formale elicitivum illius operationis unita potentiæ intellectivæ per modum speciei intellectualis, ideo implicat contradictionem quod talis operatio in suo proprio et principali subjecto maneat sine respectu ad objectum.

Ad quartum, negatur minor. Et *ad primam probationem* ejus, dicitur quod, licet essentia animæ secundum unam considerationem sit perfectior quam suæ potentiæ, prout scilicet essentia est substantia et subsistit, potentiæ vero sunt accidentia

(α) *posito.* — *potentiis* Pr.

non subsistentia sed inhærentia ; tamen, secundum aliam considerationem, potentiæ animæ, præsertim intellectus et voluntas, sunt perfectiores et nobiliores ipsa essentia animæ, inquantum scilicet comparantur ad eam ut actus ad potentiam. Et, quocumque modo sit de hoc, verumtamen essentia animæ considerata ut actuata potentiis suis, est quid perfectius quam considerata ut in se nuda ; et ideo ipsa ut sub potentiis, est perfectius susceptibile et perfectibile et majorum perfectionum quam considerata in se, ut præcedit potentias. Ideoque illa probatio non valet : quia falsa imaginatur, quod operatio beatifica recipiatur in potentia animæ, et non in essentia ; perfectius enim, licet non immediatius, recipitur in essentia quam in potentia, ut post dicetur. Et de hoc alias (α) sæpe dictum est, quomodo potentia animæ sit subjectum alicujus accidentis. Super hoc vide sanctum Thomam, *de Virtutibus*, q. 3, ubi quærit, Utrum potentia animæ possit esse subjectum virtutis ; et, 1ª 2æ, q. 50, art. 2.

Ad secundam probationem ejusdem minoris, dicitur quod, cum potentiæ animæ sint naturales proprietates et propriæ passiones animæ, non videtur quod sint separabiles ab ipsa essentia animæ ; et sic imaginatio illa non valet. Item, posito, sed non concesso, quod potentiæ animæ essent separabiles ab anima, non tamen sequitur quod potentia animæ taliter separata posset beatificari : quia ipsa non est principale nec substantiale susceptivum, nec elicitivum beatitudinis ; nec operatio beatifica, cum sit actio immanens et vitalis, posset in tali accidente separato recipi. Item, dato quod posset recipi in tali subjecto, sub ratione qua est visio aut volitio, ita quod illud accidens per eam videret aut vellet aut vitaliter operaretur, non tamen sub ratione qua est beatitudo, sed forte sub alia ratione : sicut etiam nunc, licet intellectus beati Petri sit immediatum susceptivum visionis beatificæ, non tamen intellectus proprie dicitur beatus, sed anima ; quia non videt ut *quod*, sed ut *quo* anima videt. Et multas alias imperfectiones haberet tale accidens sic separatum, propter quas non posset dici beatum. Item, dato quod aliquo modo posset dici beatum, non tamen proprie nec simpliciter, sed improprie et secundum quid.

Ad tertiam probationem dictæ minoris, negatur prima consequentia ibidem facta : quia potentia animæ, licet se habeat ad essentiam animæ ut accidens ad subjectum, tamen est ejus naturalis proprietas, consequens eam inseparabiliter ; et est ei per se ratio agendi, et ratio recipiendi actus primos

(α) Cfr. 1. *Sentent.*, dist. 3, q. 3, art. 2, C, § 1, I, ad 2um, et III, ad arg. Occam : item, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 3, ad 9um, ad quintam probationem : item, 4 *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 3, § 3, III, ad 2um, in fine : item, 4. *Sentent.*, dist. 4, q. 1, art. 3, § 1, I, ad 4um ; item, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 3, § 1, II, ad 1um.

et secundos supervenientes, ita ut natura intellectualis sit principale agens et recipiens, et potentia non est *quod* agit, nec *quod* recipit, sed *quo* agitur et recipitur. Similitudo autem quam adducit arguens, de ligno calido, non est ad propositum, propter multa : tum quia calor non inest ligno nisi violenter et de per accidens, et nullo modo per se; tum quia calor non potest esse principium actionis immanentis; et ideo non valet similitudo.

Ad quartam probationem dicitur quod, accipiendo gloriam pro beatitudine, gratia consummata (α) potest dici gloria, ut sit prædicatio per causam, non per essentiam : quia scilicet habitus gratiæ consummatæ est principium actuum (β) beatificorum, sicut nunc est principium actuum (γ) meritoriorum. Et ideo non sequitur quod actus beatificus sit subjective immediate in eodem subjecto in quo est gratia, quæ immediate perficit essentiam animæ, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 110, art. 4. Verumtamen, proprie loquendo, non omnis gloria est beatitudo, sed solum gloria quæ consistit in actu secundo immediate attingente divinam essentiam; sicut in simili dicit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 4, art. 2, in solutione tertii, ubi sic : « Visio, inquit, dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est, pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, et pro habitu quo talis operatio elicitur, id est, pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic dos est et (δ) principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo. » — Hæc ille.

Ad quintam dicetur respondendo ad dicta Henrici.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad objecta Henrici, respondet Bernardus de Gannato, impugnando prædictum *Quodlibet*. Sic dicit : « Non videtur quod beatitudo principalius perficiat essentiam animæ quam potentias, modo quo Henricus dicit : quia certum est quod anima non beatificatur nisi secundum quod attingit Deum aliter quando est beata quam antequam esset beata; sed, antequam esset beata, attingebat Deum per illapsum, quia ita perfecte Deus illabitur animæ ante beatitudinem sicut post; ergo in illa attingentia oportet quod consistat beatitudo; et hoc non est nisi per operationem, quæ immediatius respicit potentias quam essentiam; et ideo immediatius beatificantur potentiæ. Nihilominus tamen adhuc principalius beatificatur (ε) essentia quam potentia (ζ), sed non secundum modum prædictum, sed secundum alium : quia, licet anima per potentias immediate attingat Deum, tamen ipsæ potentiæ non sunt operantes principaliter, sed velut (α) instrumentaliter, ut ratio agendi ex parte agentis; operatio autem principalius aptatur agenti quam rationi agendi, sicut calefactio igni magis quam calori; et ideo principalius beatificatur essentia quam potentia. — Si dicatur quod aliter illabitur Deus animæ beatæ quam ante, quia ante non illabitur per modum objecti, sed beatæ illabitur per modum objecti, — non mutat propositum : quia, esto quod illabatur per modum objecti quando est beata, nihilominus anima non attingit ipsum ut objectum nisi per potentias; et sic adhuc immediatius beatificabuntur potentiæ, licet anima principalius. Tamen non concederetur quod Deus illabatur animæ per modum objecti. Unde ratio illapsus est eadem in anima beata et non beata, et etiam in omni creatura, quæ est infinitas divinæ simplicitatis. — Quod ergo dicit, quod philosophi qui posuerunt beatitudinem in operatione consistere, non noverunt veram beatitudinem; — dicendum quod, licet non noverint (β) quod in clara Dei visione beatitudo consistit, tamen, sicut ipsi posuerunt beatitudinem formaliter consistere in operatione, et objective in Deo, sic et nos in clara Dei visione ponimus formalem beatitudinem et essentialem, licet objectivam in Deo, quæ non est nostra beatitudo increata, nisi secundum quod attingitur a nobis per operationem potentiarum. Quod patet : quia certum est quod modus nostræ beatitudinis debet accipi secundum modum beatitudinis divinæ, quæ est prima et naturalis beatitudo; sed Deus non dicitur esse beatus eo quod est in se, sed eo quod cognoscit se et fruitur se; ergo nos non dicemur beati ex eo quod Deus est in nobis absolute, sed eo quod clare videamus eum et fruimur eo. — Præterea : communissimus modus quo Deus est in creaturis, non potest esse specialis ratio per quam homo est beatus; sed illapsus est communissimus modus quo Deus est in creaturis; ergo non potest esse ratio qua essentia animæ sit beata. Unde iste illapsus aliud operatur quam beatitudinem, scilicet conservationem rei et operari. — Quod dicit de ferro candente, — dicendum quod multo simplicius illabitur Deus animæ quam ignis ferro, si tamen ignis sit, et non magis excessus caloris. Sed hoc simile nihil valet ad beatitudinem, cum beatitudo non fiat per illapsum, ut ostensum est. — Quod autem dicitur, quod prius illabitur animæ quam potentiis, — verum est; sed nihil facit ad beatitudinem, quæ non est per illapsum. — Quod autem dicit de gratia et gloria, non valet ad propositum : quia gratia et gloria (quæ non est aliud quam gratia consummata)

(α) *consummata.* — *consummati* Pr.
(β) *actuum.* — *activum* Pr.
(γ) *actuum.* — *activum.* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *beatificatur.* — *beatificetur* Pr.
(ζ) *potentia.* — *potentiæ* Pr.

(α) *velut.* — *vel* Pr.
(β) *noverint* — *moverant* Pr.

non sunt operationes, sed quidam habitus animam elevantes et acceptam Deo reddentes; beatitudo autem vera, de qua loquimur, in operatione, non in habitu consistit; et ideo, licet gratia et gloria (quæ est gratia consummata) sint prius in essentia animæ, tamen beatitudo per prius est in potentiis, etc. » — Hæc Bernardus, et bene.

III. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod proprie non militant contra conclusionem, sed exponunt et declarant intellectum ejus. Ubi notandum quod in operatione beatifica quatuor attendi possunt. Primum est sua quidditas (α) et entitas absoluta; secundum est *esse* suum, per modum inhærentiæ; tertium est respectus ad subjectum, vel potius ejus proprium subjectum, quid et quale sit; quartum est respectus ad objectum beatificum. Secundum primam considerationem, habet quod sit beatificativa in potentia naturæ intellectualis formaliter, tanquam potissima perfectio receptibilis in eadem formaliter, et sibi convenientissima. Sed ex hoc, sine pluri, non habet quod actu beatificet : sicut nec albedo ex sua absoluta essentia habet, præciso omni alio, quod actu dealbet, quia, si non informaret subjectum, non dealbaret; et, a simili, visio Dei, si, per possibile vel impossibile, separaretur ab omni subjecto, non beatificaret actu; esset tamen beatificativa in potentia, puta si informaret subjectum proportionatum. Quantum ad secundam considerationem, scilicet quoad suum *esse*, patet per prædicta. Quia, si habet *esse* subsistens et separatum ab omni subjecto, nihil beatificat formaliter in actu : sicut quantitas subsistens nihil quantificat, sed, si inhæret, quantificat formaliter; et (β) similiter albedo. Si autem talis visio creata inhæreat, et habeat (γ) *esse* suæ naturæ debitum, tunc beatificat formaliter : ita quod natura rationalis, sine tali essentia, et sine tali *esse*, non potest esse formaliter beata. Quantum ad tertiam considerationem, scilicet quoad respectum ad subjectum, dicitur quod talis visio non est nata beatificare indifferenter quodlibet subjectum, sed solum subjectum sibi proportionatum, quod est forma, vel natura substantialis, vivens (δ), intellectualis, ad imaginem Dei facta; unde, si, per impossibile, poneretur in aliquo accidente separato, vel in aliqua substantia non intellectuali, nec facta ad imaginem Dei, puta in lapide, non ex hoc beatificaret tale subjectum. Quantum ad quartam considerationem, scilicet quoad respectum ad objectum, dicitur quod talis respectus consideratus quoad habitudinem mediam inter suum fundamentum et terminum, nullo modo beatificat; sed consideratus ex parte sui fundamenti, quod est visio, et ex parte sui termini, quod est objectum, habet quod sit completivum beatitudinis formalis, inquantum scilicet est conjunctio perfectissima naturæ intellectualis cum suo perfectissimo objecto per actum perfectissimum, et est exhibitio beatitudinis objectivæ : non tamen qualicumque præsentia, ut dictum est contra Henricum, sed tali præsentia qua est terminus et objectum visionis et fruitionis; quia nulla alia præsentia sufficit ad beatitudinem.

De omnibus istis sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, q^la 1, in solutione quinti, sic dicit : « Quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit substantia ignobilius; tamen aliquod accidens, quantum ad aliquid, potest esse substantia dignius. Accidens enim potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod inhæret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens est indignius substantia. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum aliqua substantia conjungitur nobiliori se. Et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius naturæ animæ cui inhærent. Est etiam alia consideratio, secundum quam omne accidens substantia nobilius est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhærens ut potentia ad actum. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis locis. Ex quibus patet quod operatio creata, quam dicimus esse formalem beatitudinem, ex hoc completive formaliter beatificat, quia conjungit Deo tanquam objecto. Et sic prædicta quatuor requiruntur ad formalem beatitudinem naturæ creatæ; nec alterum illorum sufficit sine reliquis tribus.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam conclusionem, dicitur quod fundatur in falso. Supponit enim quod sanctus Thomas opinetur quod operatio beatifica quantum ad substantiam mensuretur ævo, et quantum ad suam perfectionem vel formam mensuretur æternitate; hoc autem sanctus Thomas nunquam somniavit. Et ideo argumentum non procedit. Verumtamen sanctus Thomas ponit quod *esse* angeli vel animæ rationalis mensuratur ævo, et eorum essentia vel substantia mensuratur ipso *nunc* ævi; operatio autem beatifica mensuratur æternitate, non quasi mensura adæquata, sed per quamdam participationem. Unde, si contra hoc intendat arguens concludere, dicitur ad argumentum, negando antecedens, tanquam omnino falsum : quia nullum accidens est proprie

(α) *quidditas.* — *qualitas* Pr.
(β) *et.* — *nec* Pr.
(γ) *habeat.* — *habet* Pr.
(δ) *vivens.* — *uniens* Pr.

loquendo mutabile, et tamen subjectum ejus est mutabile. Potissime in proposito : substantia angeli multipliciter mutabilis est, utpote subjectum diversarum mutationum exsistens secundum cogitationes et (α) volitiones; sed operatio beatifica dicitur immutabilis tripliciter : tum quia, cum sit actus secundus, et nihil habens de potentia passiva, non potest esse subjectum motus aut mutationis; tum secundo, quia per nullius creaturæ solam vel principalem potentiam potest incipere aut desinere augeri vel minui, intendi aut remitti, aut quomodolibet variari; tum tertio, quia est operatio deiformis (β) quidem et supernaturalis, et participatio divinæ operationis et divinæ immutabilitatis et divinæ simultatis. Et ad hoc faciunt verba sancti Thomæ, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, q[la] 3, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Æternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adæquata, vel alicujus quod in ipso est. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem : ut, sicut homo fit (γ) particeps divinæ operationis in videndo Deum, ita fiat (δ) particeps æternitatis, qua divina operatio mensuratur. Et sic ipsa ejus operatio dicitur vita æterna. » — Hæc ille.

Ad secundum patet per prædicta : quia procedit de æterno per essentiam, et non de æterno per participationem. Ad hoc enim quod aliquid possit dici æternum per participationem, non requiritur carentia omnimoda potentiæ non essendi, sed sufficit immutabilitas supradicta.

Ad tertium dicitur quod probatio conclusionis bene intellecta valet : quia non solum stat in hoc quod est aliquid improducibile a creatura; sed, ultra hoc, quia est quædam participatio divinæ vitæ, divinæ beatitudinis, divinæ operationis et immutabilitatis.

Ad quartum dicitur quod major est manifeste falsa et erronea. Unde sanctus Thomas, ubi supra (dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 3), in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Vita æterna quæ a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem æternitatis, non solum quantum ad defectum finis (per quem modum etiam damnatorum pœna dicitur æterna), sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis, non solum in actu (quam etiam ævum includit), sed etiam in potentia : quia sancti, ex hoc quod Deo adhærebunt, stabilitatem ex divino munere consequuntur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cujus dicitur æternus. » — Hæc ille. — Et ad probationem majoris, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 10, art. 3, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Job. 24 (v. 19) : « *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum (α) illud Psalm. (80, v. 16) : *Erit tempus eorum in sæcula.* » — Hæc ille.

(α) *cogitationes et.* — *cogitationis* Pr.
(β) *deiformis.* — *difformis* Pr.
(γ) *fit.* — *sit* Pr.
(δ) *fiat.* — *sit* Pr.

Ad argumentum contra quæstionem (β), patet solutio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM BEATITUDO ULTIMA HOMINIS CONSISTAT ESSENTIALITER IN ACTU INTELLECTUS

Ulterius, circa eamdem distinctionem, quæritur : Utrum beatitudo ultima hominis consistat essentialiter in actu intellectus.

Et arguitur quod non. Quia beatitudo ultima hominis consistit in perfecta conjunctione hominis ad Deum. Sed perfectius homo Deo conjungitur per voluntatem quam per intellectum. Unde dicit Hugo de sancto Victore in aliquo (γ) capitulo (cap. 7), *Cœlestis Hierarchiæ*, (super illud, *Mobile et acutum*, etc.) : *Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris stat.* Ergo beatitudo magis consistit in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

In oppositum arguitur. Quia, Johan. 17 (v. 3), dicitur : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita æterna est beatitudo. Ipsa ergo beatitudo in cognitione consistit.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ultima hominis felicitas, vel beatitudo, non consistit essentialiter in aliquo actu voluntatis.

Hanc ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, in solutione secundæ quæstiun-

(α) *secundum.* — *unde* Pr.
(β) *quæstionem.* — *concursionem* Pr.
(γ) *aliquo.* — *alio* Pr.

culæ, ubi sic dicit : « Beatitudinem esse in voluntate, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine est ratio boni, quod est voluntatis objectum, oportet ponere beatitudinem esse in voluntate. Alio modo, ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis dupliciter potest accipi : unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est illud ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quælibet operatio potest dici finis, sed illa quæ fini exteriori primo conjungit. Et hoc dico quando res finem extra se habet. Tunc enim oportet quod finis exterior sit quasi ultimus, et finis interior qui est operatio, sit ad illum ordinatus : sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quæ est earum exterior finis. Non est autem possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus. Quia, cum objectum voluntatis sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius actus voluntatis, nihil aliud est quam ordinare (α) aliquid ad aliud; unde præsupponit alium finem. Et ideo, si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet præsupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest ibi intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiæ; alias actus illius potentiæ oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et, si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et, eadem ratione, nec ipsum velle potest esse primum objectum voluntatis. Cum ergo primum objectum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis actus voluntatis sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate. Intelligitur enim actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero, ut quietatio quædam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia volens alio modo se habet ad finem quam prius, vel econtra. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior, qui primo conjungit exteriori fini : sicut si alicujus finis exterior sit pecunia, finis interior erit possessio pecuniæ, per quam homo sic se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanæ voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit homo ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Hoc autem est visio Dei secundum intellectum : quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affetus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus. Et ita beatitudo, quæ (α) est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen illud quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit : ut sic voluntati attribuatur prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem cum simili probatione ponit, 1ª 2æ, q. 3, art. 4, dicens : « Ad beatitudinem duo requiruntur : unum, quod est essentia beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod, quantum ad illud quod est essentialiter beatitudo ipsa, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso, ex hoc aliquid fit præsens, quod voluntas delectatur in ipso. Oportet ergo aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod ipse finis sit præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando (β) vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu eam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic ergo et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intellectualem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic ergo essentia

(α) *ordinare.* — *ordinari* Pr.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *quando.* — *qui* Pr.

beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod dicit Augustinus, 10. *Confessionum* (cap. 23), quod *beatitudo est gaudium de veritate,* quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. » — Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles,* cap. 26, probat novem rationibus quod nullus actus voluntatis est essentialiter ipsa beatitudo. Et, inter cæteras, arguit sic, quinto loco : « Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis : est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis : amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur, et, si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud ergo est habere bonum, quod est finis, quam amare. Similiter autem nec delectatio est finis : ipsum enim habere bonum est causa delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est ergo delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod ultima felicitas hominis consistit essentialiter in actu intellectus.

Hæc conclusio patet per supradicta. Et ulterius probatur ex dictis sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles,* ubi supra (cap. 26). Arguit enim sic : « Cum beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum id intellectuali naturæ conveniat, quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis. Quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum proportionabilem cognitioni habent, scilicet sensualitatem; quæ vero habent cognitionem intellectivam, habent appetitum qui dicitur voluntas. Voluntas ergo, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo ergo, vel felicitas, in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis. — Item, si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur etiam finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, nec concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis Deus est. Illa ergo operatio hominis est substantialiter beatitudo, vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hujusmodi autem est intelligere, nam velle non possumus quod non intelligimus. Est ergo ultima felicitas homini in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Tertia conclusio est quod ultima felicitas hominis non consistit in operatione intellectus practici, sed speculativi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 3, art. 5, ubi sic dicit : « Beatitudo magis consistit in operatione intellectus speculativi quam practici. Quod patet ex tribus. — Primo quidem ex hoc quod, si beatitudo est hominis operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est illa quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum intellectus practici, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse illud quod est optimum in eo*, ut dicitur, 9. *Ethic.* (cap. 4 et 8), et 10 (cap. 7), ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. — Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsæ etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in vita futura, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione intellectus practici ordinantis actiones et passiones humanas; ut dicitur in 10. *Ethic.* (cap. 7 et 8). » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit cum similibus probationibus, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ.

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 49, q. 4), probando quod beatitudo principaliter consistit in actu voluntatis, plus quam in actu intellectus.

Primo (α). Quia finis extra est simpliciter optimum et summe volendum; ergo inter ea quæ sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius, et magis immediate tendit in ipsum ut in finem ultimum, est principalius in beatitudine formali, et magis finis intra. Sed actus voluntatis immediatius tendit in Deum ut in finem ultimum, cum finis ultimus, inquantum hujusmodi, sit proprium objectum voluntatis et ipsius velle. Ergo, etc. Major probatur: illud enim est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali est magis appetendum naturaliter; sed hujusmodi est quod est propinquius ultimo fini, qui simpliciter maxime appetitur naturaliter.

Secundo. Quia voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligere suum actum. Aut ergo vult suum actum propter intelligere, aut econtra, aut neutrum propter alterum (et loquor de velle ordinato). Non primum : quia, secundum Anselmum, 2. *Cur Deus homo*, cap. 1, ordo perversus est velle amare ut intelligeret. Nec tertium : quia in ordinatis per se ad eumdem finem est aliquis ordo inter se, tanquam ad finem sub fine. Ergo secundum. Et hoc vult Anselmus (ibid.).

Tertio. Si beatitudo sit summe volenda, ergo illud est maxime beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum. Sed hujusmodi est aliquod velle : plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus; et hoc recte loquendo de appetere libero (β); sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali.

Quarto. Quia perfectissimus habitus voluntatis in via perficit eam secundum capacitatem quam habet pro tunc. Ergo, si ille est nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro via est major, vel aliquid majus, quam capacitas intellectus. Ergo et pro patria. Quia vel est eadem capacitas hic et ibi, loquendo de capacitate remota, quæ est secundum gradum naturæ capacis (α); vel illa correspondet ibi proportionabiliter isti hic, loquendo de capacitate propinqua; quia prima capacitas non potest satiari nisi per aliquid proportionabiliter perficiens eam; ergo nonnisi per nobilius, si illa est aliquid nobilius.

Quinto (ibid., q. 7). Quia, si nullus actus voluntatis esset essentialiter beatitudo, vel de essentia beatitudinis, ergo Deus posset separare omne gaudium et delectationem a beatitudine; et sic aliquis posset esse beatus, et non gauderet nec complaceret sibi in illa; quod videtur absurdum.

Confirmatur. Quia perfectius est aliquid, si de essentia ejus sit aliqua perfectio, sive quando includit essentialiter aliquam perfectionem, quam si non esset nisi concomitans. Sed de ratione beatitudinis est quod sit perfectio maxima. Magis autem esset perfecta, si de ratione ejus esset delectatio.

Sexto. Quia pœna essentialiter est tristitia. Ergo præmium erit essentialiter gaudium. Antecedens patet : Quia omnem actum voluntatis voluntas elicit voluntarie et delectabiliter; et nihil tale potest ei esse pœnale; quia omnis actus, præter tristitiam, est voluntarius et delectabilis, reflectendo se super actum (sicut enim volens volo me velle, ita nolens volo me nolle); sed nullum voluntarium videtur esse pœnale. Ergo beatitudo essentialiter et formaliter non videtur esse nisi gaudium et delectatio, sive actus delectabilis.

Confirmatur. Quia malum quod est inhonestum, pertinet ad pœnam per se. Ergo omne bonum honestum, per se pertinet ad præmium. Et malum pœnæ per se pertinet ad tristitiam, sicut bonum commodi ad gaudium : hoc enim est voluntarium et delectabile, sicut aliud est involuntarium et tristabile. Ergo præmium essentialiter includit gaudium et delectationem. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Petrus de Palude (dist. 49, q. 3).

Primo sic. Illa potentia quæ essentialiter pertinet ad imaginem, habet actum qui est de essentia beatitudinis : quia hæc beatitudo est Dei immediata habitio; ideo autem anima ad imaginem (β) Dei est, quod (γ) ejus capax est (δ), et particeps beatitudinis esse potest. Sed voluntas est essentialiter pars imaginis. Ergo, etc. — Si dicatur quod major habet instantiam in intellectu agente, qui est pars imaginis, nec tamen habet actum in beatitudine; — dicendum quod major propositio intelligitur de

(α) *Primo*. — Om. Pr.
(β) *libero*. — *liberiori* Pr.

(α) *capacis*. — *capacitatis* Pr.
(β) a verbis *habet actum* usque ad *imaginem*, om. Pr.
(γ) *quod*. — *quæ* Pr.
(δ) *est*. — Om. Pr.

potentia passiva, cum beatificari sit pati et recipere.

Secundo sic. Omnis actus per quem immediate et perfecte attingitur objectum beatificum, sub ratione qua est beatificum, est essentialiter beatificus. Sed actus voluntatis est hujusmodi. Ergo, etc. Major patet dupliciter. *Primo,* quia finis *quo* essentialiter est actus quo immediate habetur finis *gratia cujus*. Dico autem *immediate :* quia propter hoc in actu reflexo non potest esse beatitudo, quia non attingit objectum beatificum immediate, sed mediante actu recto. *Secundo* probatur eadem major : quia, sicut omnis actus qui immediate attingit visibile objectum inquantum est visibile, est essentialiter et formaliter visio, sic omnis actus qui attingit immediate objectum beatificum ut est beatificum objective, est essentialiter et formaliter beatitudo subjective. — Et si dicatur ad hanc majorem, quod vera est quando attingit objectum nondum habitum; sed hic est jam habitum per actum intellectus; ideo, etc. ; — dicendum quod non est habitum omni modo quo haberi potest immediate; quod requiritur ad veram beatitudinem. Nec oportet addere *primo :* quia, si visio interrumperetur, et postea videretur (sicut fuit in Paulo), ita esset beatifica secunda visio sicut prima; unde visio non habet rationem beatitudinis quia prima (alias cognitio viæ esset beatifica), sed quia immediata. — Et si dicatur quod illa primitas et posterioritas quæ fuit in Paulo, accidit (α), — accipiatur secundum illos qui dicunt quod beatitudo augetur intensive in resurrectione, et quod intensio sit per generationem et corruptionem : tunc enim per se visio post resurrectionem præsupponit visionem ante; nec tamen est minus beatifica, secundum eosdem. — Minor patet, scilicet quod actus voluntatis in patria immediate fertur in Deum sub ratione qua objectum beatificum : quia Deus est objectum beatificum sub ratione qua est omnis boni bonum, et summum bonum; voluntas autem in patria est perfectissima; non est autem potentia perfectissima nisi quando immediate in objecto suo invenit rationem omnis sui boni; cum autem ejus objectum sit bonum in communi, non est perfecta nisi attingat summum bonum in ratione omnis boni. Item : actus intellectus nihil ponit circa objectum; ergo, sicut invenit objectum beatificum, sic simplex et immediatum repræsentat ipsum voluntati.

Tertio sic. Potentia quæ habet actum essentialem in (β) merito, habet actum essentialem in præmio. Sed voluntas est hujusmodi. Ergo, etc. Major patet. Quia, si album, inquantum album est (γ), per se disgregat, hoc est per albedinem, qua est album. Sed merens, inquantum merens, vel saltem per se, præmiatur ratione meriti : quia convenit omni et per se, licet non soli, cum aliqui sint beati sine merito; sicut etiam ignis per se est calidus, quamvis aliquis non ignis sit calidus, vel per se, ut aer, vel per accidens, ut aqua. Ergo merens debet præmiari secundum illud et per illud per quod et secundum quod meruit. Et, pari ratione, potentia quæ habuit essentialiter actum in merito, habere debet actum essentialem in præmio. Dico autem *potentia ;* quia secus est de habitu. Est enim aliquis habitus qui habuit essentialiter actum in merito, sicut fides (quia sine fide impossibile est placere Deo), qui tamen non habet actum in patria, quia non manet; sed potentia ibi manet. Dico autem *quæ* (α) *habuit formaliter et subjective*, non *quæ* (β) *in alio efficit,* sicut intellectus agens; quia repugnat beatitudini essentiali quod efficiatur a potentia creata, sed debet recipi in ea. — Minor patet : quia diligere Deum est per essentiam actus meritorius. Nec concludit ratio quin aliæ potentiæ possint beatificari, vel accidentaliter, ut organicæ, vel essentialiter, ut intellectus, quia credere vel judicare est de essentia meriti, sicut eligere.

Quarto. Quia potentia essentialiter libera, est essentialiter beatificabilis. Sed voluntas est hujusmodi. Ergo, etc. Major patet. Quia opposita nata sunt fieri circa idem, non per accidens, sed per se. Unde, cum salus beatitudinis et damnatio miseriæ sint opposita, et nihil est per se damnabile damnatione perfecta, scilicet quoad pœnam damni et sensus, nisi habens usum liberi arbitrii; ergo nihil est per se beatificabile, nisi habens usum liberi arbitrii. Quod autem parvuli beatificantur, est per accidens (γ). Potentia ergo (δ) per essentiam libera, per essentiam est beatificabilis. Sed voluntas est hujusmodi, secundum omnes. Ergo, etc. — Si dicatur quod intellectus agens est liber, quia immaterialis, et tamen non est beatificabilis; — dicendum quod non omne immateriale est liberum, nec omnis potentia immaterialis est libera essentialiter; sed illa quæ est subjectum actus liberi; non propter hoc quod ipsum patitur, sed per hoc quod actus suus elicitus, vel imperatus, est in potestate sua; quod est verum (ε) de intellectu possibili et voluntate, non de intellectu (ζ) agente, qui penitus agit de necessitate naturæ. Tamen, cum etiam potentiæ organicæ et pure activæ et vegetativæ (η) beatificentur in patria, saltem accidentaliter, toto corpore beatificato, non est negandum quin intellectus agens beatificetur per accidens, quia (θ) et actum naturalem in (ι)

(α) *accidit.* — *accidentaliter* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *quæ.* — *quod* Pr.
(γ) *accidens.* — *auctoritatem* Pr.
(δ) *ergo.* — *autem* Pr.
(ε) *verum.* — Om. Pr.
(ζ) *intellectu.* — Om. Pr.
(η) *et vegetativæ.* — *ut vegetativa* Pr.
(θ) *quia.* — *quod* Pr.
(ι) *in.* — *et* Pr.

intellectu possibili multo nobilius eliget quam in via. — Hæc Petrus. — Et subdit quod istæ rationes bene concludunt quod actus voluntatis essentialiter est de essentia beatitudinis activæ, quæ est in patria, consistens in dilectione Dei et proximi, quæ (α) est civitas civium supernorum et regnum Dei, non carens felicitate politica.

III. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Durandus (dist. 49, q. 4).

Primo. Quia beatitudo consistit in actu nobilissimo. Sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus. Ergo, etc. Major patet ex 1. *Ethicorum* (cap. 8), et 10 (cap. 6 et 7). Minor probatur : quia ille actus est nobilior, in quo et secundum quem sumus liberi, quam ille secundum quem non habemus libertatem; sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus, qui necessitatur ab objecto; ergo, etc.

Secundo. Quia beatitudo consistit in operatione quæ elicitur a potentia perfecta per nobilissimum habitum. Sed voluntas perficitur nobiliori habitu quam intellectus. Ergo in operatione voluntatis magis consistit beatitudo quam in operatione intellectus. Major patet ubi supra (ex. 1 et 10 *Ethic.*). Minor probatur : quia nobilior habitus est charitas quam quicumque alius, ut patet per Apostolum, 1. *Corinthior.* 13; charitas autem perficit voluntatem; quare, etc.

Tertio. In operatione illius potentiæ consistit beatitudo principalis, quæ magis respicit objectum sub ratione qua est beatificum. Sed talis est voluntas, magis quam (β) intellectus. Quare, etc. Major videtur manifesta ; quia operationes rationem sumunt ex objectis. Minor probatur : quia ratio objecti beatifici est quod sit summum bonum et perfectum; sed sub hac ratione voluntas potissime respicit suum objectum, cum ratio boni sit ratio objecti voluntatis.

Quarto. In illo actu consistit principaliter beatitudo, per quem perfectius et intimius unimur (γ) Deo. Sed talis est actus voluntatis, magis quam intellectus. Ergo, etc. Major patet : quia beatitudo nostra consistit in unione ad summum bonum. Minor probatur. Quia unio animæ cum Deo inchoatur in visione, sed consummatur in delectatione, quæ pertinet ad voluntatem. Et iterum, dicit Hugo de Sancto Victore, super sept. cap. *Cœlestis Hierarchiæ*, quod *dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia : plus enim diligitur Deus quam intelligatur; et intrat dilectio ubi scientia foris stat.* Item, quod est posterius generatione, est prius perfectione; sed actus voluntatis est posterior actu intellectus; ergo est perfectior. Sed in perfectiori actu principalius consistit beatitudo. Ergo, etc.

Quinto. In optimo actu consistit beatitudo, sive felicitas. Sed actus voluntatis est melior actu intellectus. Ergo, etc. Major nota est. Sed minor probatur. Quia ille actus est melior, quo efficimur meliores; sed per actum voluntatis dicimur boni, simpliciter loquendo, et unus melior altero; secundum autem actum intellectus, nullus dicitur bonus, nec unus melior alio, loquendo simpliciter, sed solum cum determinatione, utpote bonus clericus, vel hujusmodi; quare, etc. Secundo, quia ille actus est melior, cujus oppositum est pejus; sed dilectioni Dei opponitur odium Dei, quod est pejus ignorantia vel infidelitate, quæ opponitur cognitioni Dei ; ergo diligere Deum est melius quam cognoscere ipsum. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio.

Sexto. Præmium respondet merito. Sed meritum magis consistit in actu voluntatis quam in actu intellectus. Ergo et præmium. Sed beatitudo nominat finale præmium (α). Ergo, etc.

Septimo. Si in actu voluntatis non consisteret beatitudo, tunc videns Deum, et non delectatus in ipso, esset beatus. Hoc autem est falsum, etc. Antecedens patet. Sed probatur falsitas consequentis: quia, si videns Deum non delectaretur, posset tristari, quia visio Dei non excludit tristitiam nisi inferat delectationem; qui autem tristatur, miser est, nam tristitia est quædam miseria; et sic idem simul esset beatus et miser; quod est impossibile.

Hæc argumenta recitat Durandus; et sunt pro majori parte sumpta ex dictis Henrici in suis *Quodlibetis*.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem et præcedentem arguit Scotus (dist. 49, q. 3), probando quod beatitudo non consistat formaliter nec essentialiter in unica operatione.

Primo. Quia beatitudo consistit simul in actu intellectus et voluntatis. Quod patet. Quia beatitudo consistit in perfecta unione beatificabilis cum Deo. Hæc autem includit unionem (β) secundum omnem potentiam secundum quam natura illa est unibilis (γ) Deo. Sed hujusmodi est tam intellectus quam voluntas : quia, sicut Deus sub ratione qua est summum verum, est immediatum objectum intellectus; ita sub ratione qua est summum bonum, est immediatum objectum voluntatis. Ergo, etc.

Secundo. Per quam virtutem aliquid movetur ad terminum, per eamdem quiescit in termino.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *quam.* — Om. Pr.
(γ) *et intimius unimur.* — *intellectus unitur* Pr.

(α) a verbo *Sed* usque ad *præmium*, om. Pr.
(β) *includit unionem.* — *concludit visionem* Pr.
(γ) *natura illa est unibilis.* — *nulla illa est universalis* Pr.

Sed tam per intellectum quam per voluntatem natura intellectualis movetur in Deum. Ergo per utramque potentiam in ipso quiescit. Sed beatitudo est perfecta quies naturæ intellectualis in Deo. Ergo, etc.

Tertio. Quando ad perfectionem alicujus in actu primo plura requiruntur, ad perfectionem ejusdem in actu secundo plura requiruntur, illis primis proportionabilia. Sed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo requiruntur plura (α), scilicet intellectus et voluntas : quia, si (β) esset sine alterutra (γ), non esset perfecta in actu primo. Ergo ad perfectionem ejus in actu secundo requiruntur multi actus secundi, istis primis correspondentes. Ergo beatitudo, quæ est completissima perfectio naturæ intellectualis in actu secundo, requirit istos duos actus secundos. Major probatur. Quia natura non potest esse perfecte quieta, nisi quodlibet per se pertinens ad ejus naturalem perfectionem quietetur. Da enim quod aliquod tale non quietetur; ergo natura non secundum quodlibet sui intrinsecum quietatur; ergo non perfecte; perfectio enim quietativa totius naturæ includit per se quietationem cujuslibet actus primi per se pertinentis ad ipsam naturam.

Quarto. Quia Augustinus dicit, 13. *de Trinitate*, cap. 5, quod *beatus est qui habet quidquid vult.* Sed non tantum recte vult homo unam operationem, sed plures. Quia, si recte vult fruitionem, recte vult visionem, sine qua non est fruitio. Si etiam recte vult visionem, recte vult fruitionem : quia, secundum Anselmum, 2. *Cur Deus homo* (cap. 1), natura intellectualis ad hoc accepit intellectum, ad discernendum bonum a malo, ut per voluntatem bonum diligat, et malum odiat. — Item, ex eadem auctoritate. Si per unam operationem potest habere quidquid vult : aut ergo per operationem voluntatis; et tunc sequitur quod descriptio Augustini (δ) æquivalet isti, *Beatus est qui vult quidquid vult;* quia habere est velle, cum omnis operatio voluntatis sit velle; sed viator vult quidquid vult; ergo ipse est hic beatus. Si autem illud habere sit per actum intellectus, tunc sequitur quod beatus est qui intelligit quidquid vult; et tunc sequitur, ut prius, quod vel viator est beatus, quia intelligit quidquid vult; vel oportet dicere quod istud habere non consistit in solo actu voluntatis, nec solius intellectus, nec in quacumque unica operatione.

Quinto. Quia beatitudo consistit in quocumque (ε) per quod beatus distinguitur a non beato per se. Sed beatus per se distinguitur a non beato per actum intellectus; quia beatus videt objectum beatificum, non autem non beatus. Distinguitur etiam per actum voluntatis : quia, si causæ sint distinctæ, et effectus; sed actus intellectus est causa actus voluntatis; quia, eo posito (α), ponitur ille actus, et illo non posito (β), non ponitur, et remoto (γ), removetur. — Hæc Scotus, in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Petri de Palude. — Contra tertiam conclusionem arguit Petrus de Palude (dist. 49, q. 3), dicens : In patria, sicut in via, est duplex felicitas, scilicet speculativa, et practica; cum quidquid perfectionis est in via, eminentius sit in patria. Loquendo ergo de felicitate contemplativa, illa consistit in actu intellectus, non solum principaliter (δ) aut essentialiter, immo totaliter. Ad quam quicumque actus voluntatis, sive sit dilectio, sive delectatio aut fruitio, non se habet essentialiter; immo nec consequenter, nec accidentaliter; quia non potest aliquis actus voluntatis sequi intellectum pure speculativum. Ille enim speculativus qui non dicit de prosequibili aut fugibili, nunquam movet, 3. *de Anima* (t. c. 46); et inde est quod habitibus speculativis in intellectu nullus habitus correspondet in voluntate, sed solum habitibus intellectus practici, sicut partibus prudentiæ correspondent habitus morales in appetitu.

Secundo. Possumus loqui de beatitudine supernaturali activa. Et illa consistit in actu intellectus practici antecedenter (sicut et omnis actus voluntatis), et in actu voluntatis essentialiter, et in actu delectationis consequenter, vel secundum rem, si differunt re, vel secundum rationem, si differunt ratione tantum. Civitas enim civium supernorum, et eorum felicitas, consistit in dilectione Dei et sui et proximi ordinata, qualem requirit illa. Et sic potest dici beatitudo pax et regnum Dei. Sed principalitas est penes voluntatem : quia omnis cognitio practica ordinatur ad voluntatem sicut ad finem; quia finis practicæ est opus, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 3).

Tertio. Si loquamur de beatitudine prout dicit statum aggregatum ex illa duplici felicitate, sic consistit quidem in actu utriusque essentialiter, sed in actu intellectus principaliter. Quia illud quod est melius (ε) in toto aggregato, est principalius. Hujusmodi autem est felicitas contemplativa, non activa, cum ista sit propter illam, secundum Philosophum (10. *Ethic.*, c. 8.). Unde, cum beatitudo sit finis, et non ad operationem ordinetur (ζ) sicut ad finem,

(α) a verbis *illis primis* usque ad *plura,* om. Pr.
(β) *si.* — Om. Pr.
(γ) *alterutra.* — *altera* Pr.
(δ) *Augustini.* — *angeli* Pr.
(ε) *quocumque.* — *operatione quacumque* Pr.

(α) *eo posito.* — *ea posita* Pr.
(β) *illo non posito.* — *illa non posita* Pr.
(γ) *remoto.* — *remota* Pr.
(δ) *principaliter.* — *puro* Pr.
(ε) *melius.* — *minus* Pr.
(ζ) *ordinetur.* — Om. Pr.

hæc est differentia : quod (α) beatitudo contemplativa, est omnium actionum finis sui generis et aliorum, unde est simpliciter finis *quo*, licet non sit finis *gratia cujus*, quia hoc est ipsum objectum; sed beatitudo activa, est finis actionum practicarum, sed non omnium simpliciter, immo ipsa ordinatur ad contemplationem, quæ sine illa posset turbari. Dilectio ergo Dei in patria, licet non ordinet Deum in aliud, tamen ipsamet ordinatur in visionem, sicut minus bonum ejusdem subjecti ad aliud majus bonum ejus. — Sed in hac deductione dubium est, quod beatitudo summa non habet fruitionem annexam, sed beatitudo minor, scilicet activa, cum tamen dicat Philosophus, 10. *Ethicorum*, cap. 7, quod (β) *consideratio sapientiæ habet mirabiles delectationes, et purissimas, et fortes*. Sed illud non est nisi mediante actu practico, qui dictat Deum esse summum bonum, vel summe amandum, et hujusmodi. » — Hæc Petrus. — Et subdit quod quatuor rationes secundo loco positæ contra primam conclusionem, probant illud quod dictum est de beatitudine practica.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, negatur (γ) minor. Nam actus voluntatis non immediatius tendit in ultimum finem extra, scilicet Deum, quam actus intellectus; sed econtra. Quia prima conjunctio beati ad Deum est per actum intellectus : ita quod illa conjunctio est prior ordine naturæ, quasi præsupposita ab omnibus aliis; et est prior causalitate, quia visio illa est causa omnium aliarum conjunctionum; et est mensura aliarum, quia qui intensius videt, intensius diligit et fruitur Deo. De hoc plura dicta sunt in probatione primæ conclusionis. Item, sanctus Thomas, *Quodlibeto* 8, art. 19, sic dicit : « Felicitas, sive beatitudo, consistit in operatione, et non in habitu, ut Philosophus probat, 1. *Ethicorum* (cap. 7). Unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animæ dupliciter. Uno modo, sicut objectum potentiæ. Et sic beatitudo præcise comparatur ad voluntatem : nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius; finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo, sicut actus ad potentiam. Et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et completive in actu voluntatis. Quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem hominis. Ultimus enim finis hominis est illud quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum, sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ad aliquod objectum ferri, quam feratur super actum suum : prius enim intelligitur actus alicujus potentiæ, quam reflexio ejus super actum illum; actus autem terminatur ad objectum; et ita quælibet potentia prius fertur ad objectum quam ad actum suum; sicut visus prius videt colorem quam homo videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum, quam velit se velle. Et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius desideratum est ultimus finis, ille actus videtur esse nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum : sicut dicimus quod comestio est finis et beatitudo ejus qui ponit finem suum cibum, et possessio ejus qui (α) ponit finem suum pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est. Unde ille actus quo primo conjungimur ei, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Sed quia illa operatio perfectissima est, et objectum convenientissimum, ideo sequitur maxima delectatio; quæ quidem decorat ipsam operationem, et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem (β), ut dicit Philosophus, 10. *Ethicorum* (cap. 4). Unde illa delectatio, quæ voluntatis est, formaliter complet beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimæ origo est in visione, complementum vero in fruitione. » — Hæc ille.

Si vero dicatur quod actus intellectus non tendit in Deum sub ratione finis ultimi et beatitudinis, sed sub ratione veri; actus autem voluntatis tendit in Deum sub ratione ultimi finis et beatitudinis et summi boni; ergo, etc.; — dicitur quod hoc non obstat. Ex istis enim bene concluditur quod ultimus finis et beatitudo et summum bonum, inquantum hujusmodi, sunt objectum voluntatis potiusquam intellectus; quod conceditur. Sed non sequitur quod sint ejus actus, sed potius intellectus : quia inter bona formaliter inhærentia creaturæ, visio dicitur esse summum bonum et ultimus finis interior et formalis beatitudo; ex hoc enim quod actus voluntatis tendit in beatitudinem et ultimum finem et

(α) *hæc est differentia : quod.* — *hoc est differenter, quia* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *negatur.* — *negetur* Pr.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *juventutem.* — *suavitatem* Pr.

summum bonum, arguitur, ut patet ex prædictis, quod nullus actus voluntatis est ultimus finis nec beatitudo nec summum bonum.

Sciendum tamen est, pro intellectu ampliori prædictorum, quod, cum dicitur quod intellectus vel actus ejus non fertur in Deum sub ratione boni vel finis, vel inquantum est objectum beatificum, sed solum sub ratione veri, vel inquantum est primum verum (α) vel prima veritas, et hujusmodi, tales locutiones possunt dupliciter intelligi, et duplicem habere sensum. Si enim per tales locutiones intelligatur quod ratio boni vel finis aut beatitudinis non se habeat ad actum intellectus ut terminans, nec ut movens, falsum est : quia intellectus prius natura et causalitate attingit in Deo rationem boni et finis et objecti beatifici, quam voluntas; immo voluntas per actum suum talia non attingeret, nisi quia prius attincta sunt per intellectum, et ostensa voluntati. Si autem intelligatur quod tales rationes se habent ad actum intellectus ut terminantes, sed non ut moventes, verum est; quia formalis ratio et motiva ad actum intellectus, est ratio veri. Sed quælibet alia ratio objecti potest esse materialis et terminativa actus intellectus. Et sic bonum est objectum materiale intellectus, sed verum formale; et, per oppositum, de actu voluntatis, ad quem verum se potest habere in ratione terminantis et objecti materialis, licet bonum sit objectum voluntatis motivum et formale. Sic ergo patet quod intellectus prius et immediatius fertur in objectum beatificum sub quacumque ratione consideratum, quam voluntas; licet voluntas feratur in ipsum formalius. Sed hoc non concludit aliquid contra prædicta.

Ulterius sciendum quod, licet ratio summi boni et ultimi finis sit communis ratio objecti beatifici, ut beatificum est, et isto modo formalius respiciat voluntatem; tamen ratio primi veri et primæ veritatis est specialis ratio objecti beatifici ut beatificum est; et isto modo formalius respicit intellectum. Unde Augustinus, in 10. *Confessionum* (cap. 23), dicit : *Beatitudo est gaudium de veritate, quæ Deus est.* Ex quibus patet quod objectum principalius et immediatius et prius multiplici prioritate respicit intellectum quam voluntatem.

Ad secundum dicitur quod, licet voluntas beati vel viatoris ordinata velit aliquos actus intellectus propter dilectionem Dei, non tamen illum actum intellectus qui est visio Dei; immo omnes actus proprios et aliorum potentiarum ordinat in visionem Dei sicut in finem, inquantum omnes alii sunt dispositivi aut inductivi aut conservativi aut perfectivi illius visionis. De hoc sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 26, sic dicit : « Non oportet quod omne illud quo res quocumque modo (β) perficitur, sit finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est illud ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio : non enim domus fieret (α), nisi propter hoc; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam illud quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia illius, quam illud quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud ergo quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut finis domus est habitatio. Et similiter, propria operatio rei cujuslibet, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Perfectiones autem quæ sunt rei ad speciem, non sunt finis rei, immo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem : licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis generati et speciem habentis; immo ad hoc quæritur forma, ut species sit completa. Similiter, conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt ejus finis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 9), quod organice (β) deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus, in qua delectamur. Unde Philosophus dicit, 10. *Ethicorum* (cap. 4), quod delectatio perficit operationem sicut decor juventutem; qui (γ) quidem est propter eum cui inest juventus, et non econtra. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic : « Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios; quæ quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio incli-

(α) *verum.* — *bonum* Pr.
(β) *quocumque modo.* — *cum tertio* Pr.

(α) *fieret.* — *fiet* Pr.
(β) *organice.* — *organiste* Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.

nationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam, ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; talis vero non est finis, sed concomitans finem. Nec ergo delectatio est finis ultimus, sed concomitans illum. Multo ergo magis nec aliquis actus voluntatis alius est felicitas. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de delectatione, quod ordinetur ut in finem in visionem Dei, quia facit ad hoc ut attentius videatur; ita dico de dilectione. Nisi enim Deus diligeretur, ejus visio non quæreretur, nec placeret, nec ei insisteretur perfecte.

Ex eadem radice probat Durandus (dist. 49, q. 4) quod operatio voluntatis nunquam est propter se finaliter, sed propter operationem intellectus, dicens: « Sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitivus ad potentiam sensitivam, et voluntas, seu appetitus intellectivus, ad potentiam intellectivam. Sed appetitus naturalis sic se habet ad formam naturalem, quod nec appetitus naturalis, nec aliquis actus ejus est propter se, sed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionem rei naturalis. Ergo similiter videtur de appetitu sensitivo et intellectivo, quod neuter eorum, nec actus eorum est propter se, sed propter aliquam aliam perfectionem appetentis. Major de se patet. Sed minor probatur. Quia appetitus rei naturalis, puta gravis ad esse deorsum, et actus ejus, scilicet (α) motus ad locum non habitum, et quies in loco habito, non sunt (β) propter se. Hoc clarum est quantum ad actum appetitus naturalis, qui est moveri ad locum non habitum : nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum; cum motus habeat rationem viæ, et non finis. Idem similiter patet de quiete in loco : quia propter eamdem causam movetur ad locum et quiescit in loco; et hæc causa est (γ) conservatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius conservantur in locis suis, et virtuosius operantur. Hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitivo : quia ad hoc videtur esse datus animalibus, ut prosequantur convenientia naturæ, et fugiant nociva, ita quod appetitus sensitivus nunquam est propter actum suum, sed propter aliam perfectionem in appetente : appetunt enim animalia cibum non habitum, propter conservationem naturæ, et delectantur in habito, propter eamdem causam; propter quod natura adhibuit delectationes talibus operationibus, ut animalia in his persistant. Consequens ergo est quod ita sit in voluntate, scilicet quod nulla ejus operatio quæratur propter se, sed propter aliquid melius. Nulla autem est in nobis perfectio melior actu voluntatis præter actum intellectus. Ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. » — Hæc Durandus.

(α) *ejus, scilicet.* — *vel* Pr.
(β) *sunt.* — *est* Pr.
(γ) *hæc causa est.* — *hujus est causa* Pr.

Eamdem rationem prolixius et perfectius deducit Godofridus, secundo *Quodlibeto*, q. 10 (α). Vide ibi, quia multum bene arguit pro ista solutione.

Item, sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 2, in solutione primi : « In quolibet, inquit, ordine, omnia quæ sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem. Unde, cum perfecta operatio hominis sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque, omne bonum hominis cooperatur ad perfectam ipsius operationem : sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus, quibus actus informantur (β); et alia bona naturalia, sicut principia activa; et bona exteriora, sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum aggregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quæ est essentialiter ipsa beatitudo, etc. »

Item, ipsa dilectio Dei speciali modo ordinatur ad visionem Dei, inquantum facit rectitudinem voluntatis. Unde sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 4, art. 4, sic dicit : « Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem antecedenter et concomitanter (γ). Antecedenter quidem : quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem; finis autem comparatur ad illud quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam; unde, sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum; et ideo nullus potest ad ipsam pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem : quia beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine (δ) ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni; et hoc est quod facit voluntatem rectam; unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas beata non ordinat visionem Dei in dilectionem Dei, sed econtra; præsertim quia dilectio Dei præcedens vel concomitans beatitudinem reddit beatum dignum divina visione (quia alias indignus esset), et sic se habet ut dispositio ad visionem, et ut medium ad finem. — Conceditur tamen quod præter illam visionem concurrunt multi actus intellectus practici, quos voluntas ordinat in dilectionem Dei sicut in finem. Et ita intellexit Anselmus : quia, si de intellectione con-

(α) In codice Godofridi qui servatur in Bibliotheca Vaticana (lat. vat. 1031) hæc reperiuntur *Quodlib.* 6, q. 10.
(β) *informantur.* — *inferuntur* Pr.
(γ) *concomitanter.* — *consequenter* Pr.
(δ) *sub ordine.* — *subordinat* Pr.

templativa pure loqueretur, falsum diceret. Loquebatur enim de intellectionibus viæ, non patriæ; vel si de intellectionibus patriæ, intelligendum est de practicis, non de speculativis.

Ad tertium dicitur quod voluntas plus et principalius vult actum intellectus, qui est visio Dei, quam quemcumque actum proprium : quia visio Dei est ejus principale objectum post Deum; plus autem diligit quælibet potentia principale objectum suum quam actum suum, quia actus non habet bonitatem nec appetibilitatem nec perfectivitatem nisi ex objecto, loquendo de objecto principali voluntatis, quod est ultimus finis. Nec valet ratio in oppositum : quia voluntas, cum non sit proprie volens, sed ut quo anima vult, ipsa plus et naturalius appetit illud quod est major perfectio animæ vel hominis, et plus et naturalius appetit illud quod est magis bonum toti composito, quam quod est bonum sibi formaliter; et quia visio Dei est potissima perfectio animæ formalis, dato quod non sit potissima perfectio formalis ipsius voluntatis, sed objectalis tantum, ideo (α) anima per voluntatem plus appetit actum intellectus quam actum voluntatis.

Ad quartum dicitur quod capacitas intellectus est major incomparabiliter quam capacitas voluntatis : quia intellectus est capax divinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis supplentis vicem speciei et actus primi vitaliter immutantis ad actum secundum; est etiam capax luminis gloriæ, a quo dependet tota perfectio actuum beatificorum; non sic voluntas. Nec valet ratio in oppositum : quia capacitas intellectus est in recipiendo, capacitas autem voluntatis in movendo; primum respicit præmium, secundum respicit meritum; ideo capacitas intellectus minus impletur in via quam capacitas voluntatis. Secus est in patria. Unde de ista comparatione habituum et actuum voluntatis in via et in patria loquitur sanctus Thomas, in diversis locis. Nam, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, q^{la} 2, in solutione tertii, sic dicit : « Charitas pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris quæ sunt in via, quia ipsa ordinat omnes alias in Deum. Ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deo. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia beatitudinis, sed vel inclinatio quædam in beatitudinem, sicut in statu viæ, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriæ. » — Hæc ille. — Item, 1^{a} 2^{æ}, q. 3, art. 4, arguit sic, quarto loco : « Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio est dilectio Dei, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, 1. *Corinth.* 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod dilectio Dei præeminet cognitioni in movendo (α); sed cognitio est prævia dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, 10. *de Trinitate* (cap. 1 et 2). Et ideo intelligibilem finem primo attingemus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus. » — Hæc ille. — Item, octavo *Quodlibeto*, art. 19, arguit sic : « Præmium respondet merito. Sed meritum præcipue consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quæ est præmium. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod meritum consistit in agendo, præmium vero in recipiendo. Actio vero primo pertinet ad voluntatem, eo quod ipsa movet alias vires; sed receptio prius pertinet ad intellectum quam ad voluntatem. Unde præmium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur primo, quod multi negarent quod Deus posset separare omnem actum voluntatis, potissime delectationem vel dilectionem Dei, ab actu visionis Dei; quia inter talem visionem et delectationem est naturalis consequentia. Unde Henricus, 12. *Quodlibeto*, q. 5, arguit sic : « Videre et diligere sunt diversa secundum rem. Talia autem potest Deus ab invicem separare. Ergo, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod aliqua sic sunt diversa re, quod unum eorum potest potentia saltem obedientiæ esse sine altero, sicut substantia et quantitas dimensiva. Ita et horum Deus potest unum facere sine altero. Alia sunt, quæ, licet sint diversa, habent tamen connexionem ad invicem sic quod unum eorum ex ordine naturæ suæ non potest esse sine altero. Unde voluntas et intellectus sic connectuntur in objecto circa Deum, quod unum eorum sine altero esse non potest. Si autem intellectus speculative possit Deum intelligere, et voluntas non diligere, alia quæstio est. » — Hæc ille, etc. — Consimile dicit Godofridus, *Quodlibeto* 2, q. 1 (β).

Dicitur secundo, quod, « dato quod actus visionis divinæ essentiæ posset separari ab actu dilectionis divinæ et fruitione, in tali casu videns Deum et non amans esset beatus quoad aliquid (γ), inquantum haberet principalem actum beatitudinis; non tamen esset beatus simpliciter, quia ad esse beatum simpliciter concurrit actus utriusque potentiæ. » — Hæc sunt verba Godofridi, ubi supra.

Dicitur tertio, quod argumentum illud, si aliquid concludat, non plus potest concludere quam quod actus voluntatis est uno modo de essentia visionis, non autem alio modo. De hoc Durandus (dist. 49, q. 4), in responsione septimi argumenti tertio loco

---

(α) *tantum, ideo.* — *tamen* Pr.

(α) *movendo.* — *motu* Pr.

(β) In codice Vaticano Godofridi (Lat. Vat. 1031) hæc reperiuntur *Quodlib.* 6, q. 1.

(γ) *aliquid.* — *quid* Pr.

contra conclusionem recitati, sic dicit : « Beatitudo, prout includit omnem perfectionem hominis, nata est totaliter appetitum humanum quietare. Sed sic non loquimur de beatitudine, sed solum ut includit (α) unicum bonum inter alia perfectissimum. Et illud bonum natum est quietare appetitum humanum non totaliter ratione sui præcise (β), sed potissime comparatione cujuscumque alterius boni singularis, quia ad ipsum sequitur delectatio major quacumque alia. Si ergo, virtute divina, fieret quod intellectus clare videret Deum, et non delectaretur in ipso, hoc non esset quia visio intellectus non esset de se sufficiens quantum est de se maxime quietare voluntatem, sed quia prohiberetur (γ) divina virtute consecutio talis quietationis; et tunc homo beatus esset in habendo id quod inter omnia bona humana est potissimum, sed non in habendo quidquid natum est consequi ad ipsum. » — Hæc ille. — Unde, pro intellectu hujus responsionis, sciendum quod Durandus, in principio quæstionis, ponit talem distinctionem de beatitudine, dicens : « Beatitudo formalis potest accipi dupliciter. Uno modo, prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionem hominis, sive secundum corpus, sive secundum animam. Et sic sumitur ab Augustino, 13. *de Trinitate* (cap. 5), quod *beatus est qui habet quidquid vult, et nihil male* (δ) *vult*. Constat enim quod quilibet recte vult non tantum perfectionem unam, vel unum bonum, sed omne illud quo (ε) indiget et quod (ζ) pertinet ad perfectionem ejus. Et sic etiam loquitur de beatitudine Boetius, 3. *de Consolatione*, dicens quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Et sic ad beatitudinem hominis pertinet quidquid pertinet ad perfectionem hominis, sive secundum animam, sive secundum corpus. Et hoc modo non intendimus quærere de beatitudine, utrum principaliter consistat in visione divinæ essentiæ : quia jam soluta esset quæstio; immo nulla esset quæstio, quia beatitudo hoc modo complectitur omnem perfectionem intellectus et voluntatis et corporis, nec tota consistit in aliqua dictarum perfectionum, et per consequens nec tota principaliter in aliquo actu eorum. Alio modo dicitur beatitudo illud quod est optimum inter omnia bona et omnes perfectiones humanas. Et de ista procedit quæstio, in quo actu, vel in qua perfectione consistat principalius, etc. » — Hæc ille; et bene per omnia; et declarat intellectum sancti Thomæ in prima et secunda conclusione.

Ad confirmationem, patet responsio per prædicta. Concludit enim quod actus voluntatis est intrinsece de essentia beatitudinis primo modo sumptæ, non autem secundo modo; quia beatitudo secundo modo sumpta non includit omnem perfectionem beati intrinsece, nec essentialiter, nec formaliter, sed virtualiter et causaliter, ut dictum est prius, etc.

Ad sextum dicitur primo, quod sicut beatitudo secundo modo sumpta non consistit essentialiter in gaudio, sed in objecto gaudii, quod Deus est et Dei visio; sic proportionabiliter pœna damnatorum secundo modo sumpta, conformiter præcedenti distinctioni datæ de beatitudine, non consistit in tristitia, sed in objecto tristitiæ, quod est privatio divinæ visionis; et hoc principaliter; licet tristitia, et odium Dei, et hujusmodi actus voluntatis detestabiles, pertineant intrinsece ad pœnam et miseriam vel saltem ad malum eorum damnatorum primo modo sumpta.

Dicitur secundo, quod nullus actus voluntatis, quoad suum absolutum, est essentialiter malum, et per consequens nec pœna; sed solum ratione alicujus privationis adjunctæ. Et de hoc bene dicit Gregorius de Arimino, 2. *Sentent.*, dist. 34 (q. 1). Ibi enim ponit quatuor conclusiones. Quarum prima est : quod malitia, seu malum, unde primo aliquid denominatur malum, quod vocari potest malum per se, vel malum simpliciter, non est aliqua entitas, sed pura privatio, seu defectus boni debiti. Secunda conclusio est : quod malum denominative sumptum, quod, juxta Anselmum (α), non simpliciter dicitur malum, sed malum alicui, vel ad aliquid, est aliqua entitas. Deinde arguit contra primam conclusionem. Et, in *secundo loco*, arguit sic : « Quia, secundum Anselmum, in *de Conceptu virginali*, cap. 5, *quamvis malum quod est injustitia, semper sit* (β) *nihil; incommoditas tamen, quæ malum est* (*unde incommoda dicuntur mala*), *aliquando nihil est, ut cæcitas et surditas, et aliquando videtur esse aliquid, ut tristitia et dolor*. Ergo aliquod malum est entitas. Nec potest dici quod tristitia et dolor sint mala tantummodo denominative, ut videlicet eo præcise dicantur mala, quia privant eum in quo sunt aliquo bono sibi debito; quoniam ubi omnino nulla absentia alicujus boni sequeretur ex ipsis, adhuc ipsamet secundum seipsa essent quædam mala habentis, et illi per ipsa malum esset, quoniam doleret et tristaretur. — Confirmatur. Quia pœna, inquantum est pœna, est quoddam malum; unde malum dividitur in malum culpæ et pœnæ. Tristitia autem secundum se est pœna. Ergo secundum se est quoddam malum. — *Tertio*. Si tristitia non esset secundum se malum, sed præcise quia aliquo bono privat tristem, sequeretur quod, si quis privaretur illo bono, nec tamen haberet tristitiam (sicut possibile est, saltem per divinam potentiam), tantum malum ille pateretur, et tam

(α) *includit*. — *includat* Pr.
(β) *præcise*. — *principaliter* Pr.
(γ) *prohiberetur*. — *prohibetur* Pr.
(δ) *male*. — *mali* Pr.
(ε) *quo*. — *quod* Pr.
(ζ) *quod*. — Om. Pr.

(α) *De casu diaboli*, cap. 20.
(β) *sit*. — *sic* Pr.

male illi esset, quantum esset si cum hoc quod privaretur illo bono etiam actualiter magnam haberet tristitiam; quod videtur absurdum concedere. — *Quarto*. Quia, secundum hoc, omnis pœna esset pœna damni, et nulla esset pœna sensus; quod est contra communem distinctionem doctorum. » Ecce argumenta ejus.

Sequitur responsio ejus ad prædicta : « *Ad secundum,* inquit, dicitur quod dolor et tristitia, et quæcumque aliæ entitates quæ dicuntur incommoditates vel incommoda, ac per hoc mala, non sunt malitiæ, seu mala, primo (α) modo accipiendo malum, sed secundo (β) modo tantum, scilicet denominative, ex aliqua boni privatione quæ est secundum se malum. Et hoc patet: quia nihil dicitur commodum vel incommodum nisi ad aliud (unde quod est uni commodum, alteri est incommodum); quidquid autem alicui est incommodum, ideo est incommodum quia nocet, et ideo nocet quia aliquo bono privat, ut deducitur ex sententia Augustini, *de Moribus Manichæorum* (cap. 3). Et cum arguitur contra hoc, primo, quia ubi nulla omnino privatio boni sequeretur, adhuc dolor et tristitia essent secundum se quædam mala habentis, et per illa esset sibi male; — negatur (γ). Quinimmo dicitur quod, si nullo suo bono per illa privaretur, non minus bene esset ei cum illis quam sine illis. Quod patet : quia nequaquam sibi nocerent illa. Ideo vere (δ) est illi male quia nocent, privando scilicet eum aliquo bono suo, saltem delectatione illa naturaliter animam consequente, aut aliquo gradu ejus, qua in se quiescit et delectatur, dum nihil sentit adversi. Et hæc est illa delectatio ex qua provenit ut *quis naturaliter etiam inexperta devitat adversa,* secundum sententiam Augustini, 8. *Super Genesim ad litteram,* cap. 16 (ε). Et si dicatur contra hoc, quod multa patiuntur dolorem et tristitiam, quæ non delectantur sic in seipsis, utpote animalia irrationalia, quia talium animæ non sunt cognoscitivæ sui, ac per hoc nec in seipsis seu de seipsis possunt delectari; — dicendum quod assumptum falsum est, scilicet quod non sunt cognoscitiva sui; et expresse est contra determinationem Augustini, ibidem, *Super Genesim,* ubi evidenter ostendit oppositum, et similiter, *de Libero Arbitrio,* cap. 3 et seq. — Ad confirmationem, dicitur quod, cum dicitur quod *pœna inquantum pœna, est malum,* si accipiatur contracte ad primum (ζ) modum tantum, propositio est falsa. Si vero accipiatur communiter ad primum et secundum modum, esto quod esset vera, et similiter minor sumpta sub ea, non concluditur contra propositum; quia non sequitur : *Quælibet pœna est malum; ergo quælibet est mala, primo* (α) *modo accipiendo malum.* — *Ad tertium,* concedo quod, si quis privaretur illo bono, et non haberet tristitiam, non minus malum haberet, nec minus male esset sibi quam si simul cum illa privatione magnam tristitiam haberet, dummodo per illam tristitiam nullo alio bono privaretur, nec gradu boni. Et hoc ideo, quia ipsa nihil amplius sibi noceret, ac per hoc nec deteriorem faceret. — *Ad quartum,* dicendum quod ista locutio, *Pœna damni,* potest esse intransitiva, ut sit sensus : *Pœna quæ est damnum.* Et sic loquuntur doctores, cum distinguunt de pœna damni et pœna sensus : per pœnam damni intelligentes damnum ipsum, seu privationem alicujus boni; per pœnam vero sensus, aliquod sensibile nocumentum. Alio modo ista locutio potest esse transitiva, ut dicatur pœna damni *pœna causans damnum,* vel *inferens damnum,* seu *quam consequitur damnum.* Potest ergo consequens illud intelligi tripliciter : uno modo, sumendo (β) pœnam damni determinate primo modo tantum; alio modo, ut sumatur pœna damni determinate secundo modo tantum; tertio modo, ut sumatur communiter ad primum et secundum modum. Si sumatur primo modo, neganda est consequentia; et similiter si secundo modo sumatur. Si vero tertio modo sumatur, supposito quod omnis pœna sit malum, concedendum est consequens, quantum ad illam partem, *omnis pœna est pœna damni;* sed pro alia parte, qua dicitur quod *nulla est pœna sensus,* neganda est consequentia; nam pœna sensus etiam pœna damni est, id est, quam consequitur vel concomitatur damnum (γ). » — Hæc sunt verba Gregorii, in forma; per quæ patet responsio ad **sextum** Scoti.

Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod operationes virtutis cujuscumque possunt pertinere ad beatitudinem primo modo dictam, sed non ad beatitudinem secundo modo dictam (δ). Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione sextæ quæstiunculæ, sic dicit : « Bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas in damnatis non erit meritum, sed pœna tantum. Operationes enim virtutis sunt præcipue in felicitate, et earum contrariæ sunt præcipue in miseria, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 10). » — Hæc ille.

II. Ad argumenta aliorum. — Ad primum eorum quæ adducit Petrus (ε) contra eamdem con-

(α) *primo.* — *secundo* Pr.
(β) *secundo.* — *primo* Pr.
(γ) *negatur.* — *negetur* Pr.
(δ) *vere.* — *vero* Pr.
(ε) *cap.* 16. — *cap.* 25, *de parvis* Pr.
(ζ) *primum.* — *secundum* Pr.

(α) *primo.* — *secundo* Pr.
(β) *sumendo.* — *supponendo* Pr.
(γ) *damnum.* — *malum* Pr.
(δ) Cfr. supra, **ad quintum**, distinctionem datam a Durando de beatitudine.
(ε) *eorum quæ adducit Petrus.* — *Petri* Pr.

clusionem, dicitur, negando majorem, si intelligatur quod actus cujuslibet potentiæ pertinentis ad imaginem sit vel esse possit beatificus per essentiam, vel beatitudo secundo modo sumpta in distinctione Durandi. Sufficit enim quod pertineat ad beatitudinem aliquo modo, puta antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter, aut completive, modo quo superius est expressum. — Instantia etiam adducta in argumento, de intellectu agente, male solvitur : nam beatitudo non solum consistit in pati, immo in agere; vel, si consistit in sola receptione, tunc argumentum impedit seipsum, quia voluntas est potentia activa, et consequenter ipsa nihil ageret ad beatitudinem.

Ad secundum, negatur (α) major : quia ille solus actus est beatificus proprie loquendo, quo primo attingitur objectum beatificum, et per quem fit præsens ipsi beato, et per quem habetur objectum, et qui (β) continet virtualiter omnes sequentes, et est mensura illorum. Talis autem est solus actus intellectus, et non aliquis actus voluntatis, præsertim dilectio. Unde in hoc bene dicit Durandus (dist. 49, q. 4) : « Beatitudo, inquit, non potest consistere in aliquo actu qui non requirit Deum visum et præsentem. Sed amor benevolentiæ, quantumcumque (γ) perfectus, ex ratione sua non requirit Deum ut visum et præsentem. Ergo in tali amore non consistit beatitudo. Major de se patet. Sed minor probatur. Quia amor benevolentiæ potest æqualiter perfectus esse ad absentem sicut ad præsentem : æquali enim affectu, et æquale bonum volo amico absenti sicut præsenti; et, si volo ejus præsentiam, hoc non pertinet ad amorem amicitiæ vel benevolentiæ, sed concupiscentiæ, quia per hoc non volo amico aliquod bonum, sed mihi, inquantum ejus præsentia est mihi delectabilis. » — Hæc ille, et bene. — Ex prædictis patet quid sit dicendum ad *primam probationem* illius majoris jam negatæ. Quia supponit quod per quemlibet actum immediate attingentem finem habeatur finis. Hoc enim falsum est : quia nunquam per actum voluntatis habetur finis, nec per illum fit præsens alicui, ut superius (in resp. ad objecta Scoti) multipliciter est ostensum. — Similiter nec valet *secunda probatio* : quia visio requirit visibile ut præsens; non sic est de quolibet actu attingente objectum beatificum. Et multæ aliæ dissimilitudines possunt assignari. — Cum ulterius dicit arguens, quod objectum beatificum non habetur per actum intellectus omni modo quo natum est haberi, etc.; — dicitur quod objectum beatificum non habetur nec fit præsens nisi per actum intellectus, quo fit quidam contactus inter intellectum et intelligibile, ut supra dictum fuit (α). — Quod autem dicit de interruptione visionis, non valet ad propositum : quia actus intellectus præcedit actum voluntatis non solum primitate temporis, sed naturæ et perfectionis; talis autem primitas non est inter duas visiones de quibus loquitur argumentum. Et, præter (β) hoc, falsum opinatur, quod visio animæ beatæ interrumpatur in resurrectione. — Cum autem dicit quod Deus est objectum beatificum sub ratione qua est summum bonum, etc.; — oportet addere quod Deus sub tali ratione est objectum beatificum creaturæ quasi in habitu; sed non est beatificum in actu completo nisi ut est præsens et habitus; hic autem habet creatura per actum intellectus. — Cum autem dicit quod intellectus nihil ponit circa objectum beatificum, etc.; — dicitur quod per actum intellectus Deus habetur a beato, et fit ei præsens. Ipse etiam actus intellectus est quoddam objectum beatificum, summe post Deum desideratum, ut ostendit sanctus Thomas, dist. 49, q. 1, art. 2, q^la^ 1, ad 3um (γ). Item, si argumentum illud valet, utique probaret quod quilibet actus charitatis quo diligitur Deus in via, esset beatificus. Probatur consequentia : quia quilibet talis attingit Deum sub ratione qua est objectum beatificum; quia per illum homo Deo vult summam beatitudinem et summum bonum; ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, in solutione primi; et 2ª 2æ, q. 23; et multis aliis locis. Unde patet argumentum non valere.

Ad tertium dicitur, negando majorem, ut supra patuit, ex dictis sancti Thomæ in octavo *Quodlibeto* (art. 19), cum respondebatur ad quartum Scoti : quia præmium consistit in recipiendo, et meritum in agendo; ideo præmium attribuitur intellectui, qui est receptivus, meritum vero voluntati, quæ est principaliter motiva. Tunc ad probationem, dicitur quod merens, inquantum merens, tendit ad finem; sed præmiatus, inquantum præmiatus, habet finem. Unde, sicut non oportet finem et ea quæ sunt ad finem esse unius rationis, sic nec meritum cum præmio; sed sufficit quod idem suppositum sit quod meruit et quod præmiatur, et quod voluntas quæ meruit habeat Deum pro præmio. Non tamen habet eum per actum proprium, sed per actum intellectus. Nec oportet quod præmium sit actus voluntatis, sed objectum. Et patet in simili : cursor enim meruit pedibus; non tamen præmiatur in pedibus, sed in manu, vel alia parte corporis.

Ad quartum dicitur quod, cum libertas consistat in movendo vel agendo, et non in patiendo, meritum autem consistat in agendo, et præmium in patiendo, potentia, ex eo quod est essentialiter et principaliter libera, non habet quod sit præmiabilis

(α) *negatur.* — *negetur* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *quantumcumque.* — *quem debet habere* Pr.

(α) Cfr. præsertim *ad primum* et *ad quartum* Scoti.
(β) *præter.* — *propter* Pr.
(γ) q^la^ 1, ad 3um. — *in solutione argumentorum primæ quæstiunculæ* Pr.

subjective, sed objective; habet tamen ex libertate (α) quod sit principalis in merendo, ut sæpe dictum est. Et ita patet quod nullus actus voluntatis est essentialiter vel substantialiter ultima et potissima hominis beatitudo. Non tamen negatur (β) quin aliquis actus voluntatis pertineat ad ultimam beatitudinem per modum formalis perfectionis, ut supra dicebatur (γ). Non negatur (δ) etiam quin actus voluntatis in patria possit pertinere ad beatitudinem practicam; quæ tamen non erit potissima hominis beatitudo. Et de hoc postea dicetur.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta tertio loco recitata contra conclusionem respondet Durandus (dist. 49, q. 4).

Et **ad primum** sic dicit : « Dicendum est per interemptionem minoris : quia actus voluntatis non est nobilior actu intellectus, immo econtra. Et cum dicitur quod immo, quia actus voluntatis est liber, non autem actus intellectus; — dicendum quod libertas potest sumi dupliciter. Uno modo, prout opponitur coactioni. Et sic intellectus est liber in intelligendo, sicut voluntas in volendo. Quod patet : quia illud solum est coactum, quod est contra inclinationem rei; sed nullum intelligere est contra inclinationem intellectus, immo est secundum inclinationem ejus; similiter enim intellectus inclinatur ad intelligendum, sicut voluntas ad volendum, cum intelligere sit sua perfectio; ergo impossibile est quod intellectus intelligendo cogatur, sicut nec voluntas in volendo. Immo, breviter, nulla potentia, nec cognitiva, nec appetitiva, respectu proprii actus potest cogi : quia nec hoc invenitur in potentiis naturalibus; non enim cogitur ignis ad calefaciendum, nec grave ad descendendum, nec visus ad videndum; semper enim coactio est contra naturam. Verum, quia potest contingere quod intellectus assentiat alicui, cujus oppositum voluntas magis acceptasset, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato, non tamen elicito (ε), quatenus hoc fit contra ejus inclinationem; non tamen intellectus, cujus inclinatio est ad omnia intelligendum. Alio modo sumitur libertas, prout opponitur necessitati. Et sic non oportet quod actus sit nobilior, qui est liberior : alioquin nobilius esset in Deo velle alia a se quam seipsum; et in nobis nobilior esset voluntas eorum quæ sunt ad finem, quæ libere volumus, quam voluntas finis, quem necessario volumus; quæ omnia sunt falsa. Et iterum : si, propter libertatem, poneretur felicitas in actu voluntatis, deberet poni in actu libero, et non in actu necessario; sed actus voluntatis in patria respectu Dei erit necessarius, et non liber, sive in diligendo Deum amore amicitiæ vel benevolentiæ, sive fruendo Deo amore concupiscentiæ; ergo in nullo actu voluntatis in patria consistit beatitudo. Item, nec illud verum est, quod intellectus non sit liber sicut voluntas : licet enim intellectus necessitetur quoad prima principia, quæ de se claram continent veritatem, nihilominus tamen non necessitatur respectu conclusionum quæ deducuntur ex primis principiis, sed quibusdam libere assentit, exceptis his quæ habent connexionem et necessariam deductionem ex ipsis; similiter voluntas necessitatur respectu finis, licet libertatem habeat respectu eorum quæ sunt ad finem, nisi sint talia quæ habeant necessariam (α) colligantiam cum fine; ergo tot modis liber est et necessarius intellectus, tam practicus quam speculativus, in judicando, quot modis voluntas libera est in eligendo. Quod autem consuevit dici, quod voluntas imperat intellectui ut superius suo inferiori, — negandum est. Immo potius, voluntas est inclinatio data intellectui ad prosecutionem suæ perfectionis, sicut appetitus rerum naturalium est datus eis ad assecutionem suæ perfectionis naturalis. Unde, sicut ibi appetitus non imperat formæ naturali, sed est inclinatio consequens, propter consequendam et conservandam ejus perfectionem, nec propter hoc dici possit quod sit aliquid nobilius forma rei vel ejus operatione; sic voluntas inclinatio est data intellectui, ad prosequendum perfectionem quam intellectus judicat sibi convenientem, nec potest dici quod ipsa sit nobilior intellectu, aut quod imperet intellectui sicut superius inferiori, sed solum quod est inclinatio data menti (β) ad prosecutionem ejus quod per intellectum dictatum est. » — Hæc Durandus; et bene, quantum ad argumenti solutionem pertinet; licet aliqua dubia interserat, potissime de libertate intellectus et voluntatis, et de imperio voluntatis ad intellectum; quæ requirunt aliam perscrutationem prolixiorem.

Ad secundum dicit (ibid.) quod « non potest proprie comparatio fieri inter charitatem et cæteros habitus hujus vitæ, quis eorum sit nobilior. Quia non sunt hujus vitæ habitus sic disparati, quod unus possit esse sine alio, et e converso; quia charitas in via non potest esse sine fide et spe, fides autem et spes possunt esse sine charitate, quamvis non sufficiant ad meritum. Et sic loquitur Apostolus, 1. *Corinth.* 13, ut patet ex textu, circa principium illius capituli. Et si comparemus has duas habitudines, patet quod fides et spes plus præcellunt charitatem, quam charitas fidem et spem : quia fides et spes sine charitate aliquid sunt, licet non sufficiant ad meritum; charitas autem sine fide et

(α) *libertate.* — *liberalitate* Pr.
(β) *negatur.* — *negetur* Pr.
(γ) Cfr. *ad secundum* Scoti.
(δ) *negatur.* — *negetur* Pr.
(ε) *hic cogitur in actu imperato, non tamen elicito.* — *huic actui imperato, non tamen elicito cogitur* Pr.

(α) *necessariam.* — *activam* Pr.
(β) a verbis *sicut superius* usque ad *menti*, om. Pr.

spe omnino nihil est, nec in se, nec quoad meritum. Et ad hoc potest dici quod charitas inter habitus viæ nobilior est, non tamen inter omnes habitus simpliciter : quia lumen gloriæ, secundum ponentes ipsum, est nobilior habitus charitate. Nec oportet quod habitus qui est principium respectu meriti, sit principale principium respectu præmii : cum meritum et præmium quasi contrarias conditiones habeant; quia meritum consistit in exhibitione nostra, præmium autem magis in receptione. » — Hæc ille; et bene quoad ultimam partem solutionis, conformem prædictis (α); licet prima pars falsa sit, vel dubia.

Ad tertium dicit (ibid.) quod « voluntas minus respicit objectum suum ut beatificum, quam intellectus : quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum; propter quod omne quod offertur voluntati, et sub omni ratione sub qua offertur, quæcumque sit illa, sive ratio beatificantis, sive quæcumque alia, oportet quod prius sit oblatum (β) intellectui, et ab eo apprehensum. Et quod dicitur, quod objectum habet rationem beatificantis inquantum est bonum perfectum, bonum autem est objectum voluntatis; — dicendum quod bonum cadit per se et prius, sub objecto intellectus quam voluntatis; sed quia bonum est objectum adæquatum voluntati, non autem intellectui, qui considerat aliquid magis commune, ideo magis consuevit dici quod bonum sit objectum voluntatis quam intellectus. Possemus autem e converso arguere : quia potentia quæ fertur in objectum prius et magis commune, vel secundum rationem communiorem, nobilior est; sed intellectus respectu voluntatis est hujusmodi; ergo intellectus est nobilior voluntate; et sic in actu voluntatis minus debet consistere beatitudo. » — Hæc Durandus; et bene quoad hominem; licet quoad rem aliqua dubia assumat, quæ sanum requirunt intellectum, puta quod intellectus prius fertur in bonum quam voluntas; hoc enim verum est materialiter, sed non formaliter.

Ad quartum dicit (ibid.) quod « actus voluntatis sequens actum visionis, aut est amor benevolentiæ, aut concupiscentiæ. Si sit amor benevolentiæ, per ipsum non unimur Deo intimius quam per solum intellectum, eo quod amor benevolentiæ est ad absentem sicut ad præsentem, et ideo, si sit ad præsentem, hoc est ratione visionis totaliter. Si autem sit amor concupiscentiæ, idem sequitur : quia amor concupiscentiæ non habet Deum pro immediato objecto, sed (γ) aliquem actum per quem unimur Deo et Deus nobis; propter quod per amorem concupiscentiæ nullo modo unimur Deo immediate, sicut per visionem unimur Deo. — Et cum dicitur quod unio animæ ad Deum inchoatur in visione, et consummatur in delectatione; — dicendum est quod verum est consummatione accidentali. Propter hoc enim delectationes adjunctæ sunt operationibus, ut permaneatur in eisdem; et sic redundat in ipsam operationem diuturnitas. Ipsa etiam delectatio est quædam accidentalis perfectio præcedentis operationis. Essentialiter autem et immediate unimur Deo tantum sola visione, quantum visione simul et delectatione : quia delectatio non est immediate de Deo, sed de visione Dei. Sed, esto quod anima plus uniatur Deo fruitione quam visione, hoc erit pro tanto quod unio secundum fruitionem includit seu supponit eam quæ est secundum visionem, et non econtra; major autem est unio secundum duo quam secundum unum. Ex quo bene sequitur quod perfectius consistit beatitudo in visione simul et delectatione, quam in sola visione. Quod utique verum est : quia in visione et delectatione simul continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialem et accidentalem, in sola autem visione continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialiter; minimum autem bonorum adjunctum beatitudini reddit ipsam eligibiliorem, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 7). Ex hoc tamen non sequitur quod per solam delectationem plus uniamur Deo quam per solam visionem, immo oppositum. — Dictum etiam Hugonis de Sancto Victore, quod dilectio præeminet scientiæ, etc., — intelligendum est pro statu viæ, et quoad rationem meriti, quemadmodum dictum est prius de charitate respectu fidei et spei (α). Et, pro eodem statu, verum est quod plus diligitur Deus quam cognoscatur, quoad intensionem actus, non autem quoad conditionem objecti : quia nihil potest diligi nisi cognitum, nec sic intrat amor, nisi ubi prius intrat cognitio; sed bene potest aliquid intensius diligi quam cognosci, quia intensio dilectionis est secundum bonitatem objecti; quod enim apprehenditur sub ratione majoris boni, magis diligitur quam illud quod apprehenditur sub ratione minoris boni; potest autem esse quod majus bonum minus cognoscitur, et minus bonum magis, et tunc voluntas majoris boni est intensior quam cognitio, et voluntas minoris boni est remissior quam cognitio; et sic est de cognitione Dei in via respectu dilectionis ejus, quia cognitio viæ, licet sit de summo bono, non tamen est summa. Sed in patria, quando cognitio erit in suo summo, sine quocumque ænigmate, non erit major dilectio (β) cognitione. — Et quod additur, quod illud quod est posterius generatione, etc.; — dicendum quod illud quod est prius in generatione, et se habet in ratione materiæ vel subjecti respectu alterius, est imperfectius; sicut est de materia respectu formæ. Sed inter perfectiones

(α) Cfr. *ad quartum* Scoti.
(β) *oblatum*. — *ablatum* Pr.
(γ) *sed*. — *secundum* Pr.

(α) Cfr. *ad secundum*.
(β) *major*. — *minor* Pr.

terminantes generationem (α), prior est perfectior: sicut forma substantialis est perfectior qualibet accidentali ipsam consequente ordine naturæ; quia illæ ordinantur finaliter ad conservandum formam in materia, sicut qualitates præcedentes ordinantur ad ipsam acquirendam. Nunc est ita, quod visio et delectatio consequens non se habent ut materia et forma, sed ut duæ perfectiones, quarum secunda ordinatur ad primam : ut enim desiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendum, sic delectatio ad permanendum in eo, quando est acquisitum; et perfectior est visio præcedens, quam delectatio sequens. — Si dicatur iterum, quod, secundum Dionysium, amor transformat amantem in amatum, non autem cognitio, et ita per amorem intimius unimur Deo quam per cognitionem; — dicendum quod transformatio ista non est conversio animæ vel alicujus pertinentis ad animam in Deum vel quamcumque rem amatam (hoc enim est absurdum); sed est conformitas amantis ad amatum, si sit amor amicitiæ, quatenus amicus est alter ipse, et amicorum est conformiter vivere; vel est inclinatio ad consequendum rem amatam, si sit amor concupiscentiæ. — Quocumque autem modo (ϐ) accipiatur transformatio, aliquid dicitur transformare dupliciter : scilicet inclinando; vel formaliter. Si inclinando, sic est amor : ex amore enim inclinatur aliquis ad vivendum conformiter cum amico, et ad consequendum rem amatam. Si formaliter, sic non est amor, sed aliquid aliud ab amore : sicut conformitas amicorum est vel in simili habitu quoad corpus, vel in simili actu, puta studio, venatione, vel quocumque alio; similiter consecutio rei amatæ amore concupiscentiæ non est formaliter per actum amoris, sed per alium actum. Perfectius autem transformat illud quod transformat formaliter, quam illud quod transformat inclinative. Tunc ad propositum : Amor transformat in Deum per modum inclinantis; inclinat enim ad hoc ut Deus habeatur, et ut ei similes simus aliqualiter. Sed ipsa transformatio formalis consistit in habere Deum (γ), et assimilari Deo; quod fit per visionem; *cum enim apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*, ut dicitur, 1. Johan. 3 (v. 2). Et quia secundum est perfectius quam primum, ideo perfectius transformatur in Deum per intellectum, in quo est talis transformatio formaliter, quam per voluntatem, quæ solum inclinat ad talem transformationem. » — Hæc Durandus; et bene per omnia; nisi pro quanto dicit Deum non esse immediatum objectum delectationis, nec amoris concupiscentiæ. Hoc enim dubium est apud multos. Sed de hoc alias (α).

Ad hoc tamen argumentum brevius solvit sanctus Thomas, in præsenti distinctione, q. 1, art. 1, q[la] 2, in solutione quinti, dicens : « Per affectum perfectius homo Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam. Sed tamen oportet quod prima conjunctio semper sit per intellectum. Dilectio tamen prius inclinat in perfectam conjunctionem appetendam, quam intellectus perfecte conjungatur, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino. Et ideo dicit Hugo (sup. cap. 7, *Cœlestis Hierarchiæ*), quod *scientia foris manet, ubi dilectio intus est.* » — Hæc ille.

Ad quintum respondet Durandus (ibid.), quod « actus voluntatis non est melior actu intellectus, immo deterior. Et cum probatur quod immo, quia ille actus est melior, quo efficimur meliores; — conceditur. Et tunc ad minorem dicitur per interemptionem. Potest enim aliquis dici bonus vel simpliciter et absolute, quia est in se perfectus; et talem bonitatem magis habet homo per intellectum quam per voluntatem; unde scientiæ sunt simpliciter meliores habitibus perficientibus voluntatem. Alio modo potest aliquis dici bonus bonitate relata et ordinata ad aliquid acquirendum; et sic magis homo dicitur bonus per voluntatem et per habitus perficientes appetitum, quam per intellectum. Sed quia hæc bonitas habet rationem meriti, ideo respicit meritum. Prima autem magis respicit præmium. Ideo simpliciter et absolute meliores sunt actus et habitus intellectus quam voluntatis. — Ad secundam probationem ejusdem minoris, cum dicitur quod illud est magis bonum, cui opponitur majus malum; — dicendum quod ibi est duplex defectus. Primus, quia illa est intelligenda in bonis disparatis, quorum unum non supponit aliud : ut si dicatur quod justitia est melior liberalitate, et injustitia pejor illiberalitate. Sed inter bona quorum unum supponit alterum, non habet locum : sicut non sequitur : εὐεξία *est majus bonum quam sanitas, ergo* καχεξία *est majus malum quam ægritudo;* quia εὐεξία includit sanitatem, et non econtra, ut apparet ex 2. *Topic.* (cap. *de locis ab oppositorum consecutione*). Sic in proposito : diligere includit cognoscere, et non econtra; et ideo non oportet, si odire Deum est majus malum quam ignorare, quod diligere ipsum sit majus bonum quam cognoscere. Secundus defectus est, quia oppositio non est utrobique uniformiter : odium enim opponitur dilectioni contrarie; ignorantia vero non opponitur cognitioni contrarie, sed privative ». — Hæc Durandus.

(α) *terminantes generationem.* — *differentes generatione* Pr.

(ϐ) *Quocumque autem modo.* — *Quomodocumque autem* Pr.

(γ) *Deum.* — Om. Pr.

(α) Cfr. 3 *Sentent.*, dist. 27, art. 2, § 4, et art. 3, § 4.

Prima pars hujus solutionis, scilicet ad primam probationem minoris, aliqualiter concordat et (α) in aliquibus discordat sancto Thomæ. Ipse namque, 1ª 2æ, q. 66, art. 3, quærit : Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus? Et, in principali responsione, sic dicit : « Aliquid potest dici majus vel minus alio dupliciter : uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Nihil autem prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus est nobilior, quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quæ habent *esse* particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. Sed, si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, nobilior est (β). Et quia virtus dicitur ex hoc quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint (γ) magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativæ, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit, quia, secundum eas, quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum. Unde per hoc non probatur quod virtus moralis sit melior nisi secundum quid. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod habitus et actus intellectuales sunt simpliciter nobiliores habitibus moralibus; et in hoc verum dicit Durandus. Secundo, quod (α) per habitus et actus morales (β) dicitur homo bonus simpliciter, potiusquam per habitus intellectuales viæ, et in via; et in hoc male dicit Durandus. Tertio, quod per habitus intellectuales patriæ homo potius dicetur bonus simpliciter quam per habitus perficientes appetitum; quia perfectio viæ et perfectio patriæ se habent sicut meritum et præmium, sicut finis et ea quæ sunt ad finem, sicut agere et recipere; et in hoc uterque concordat.

Ad sextum dicit Durandus (ibid.), quod « præmium respondet merito secundum quantitatem, sic quod majus præmium debetur majori (γ) merito. Sed non oportet quod in eo præmietur in quo meruit : miles enim, vincendo duellum, meretur coronam; vincit autem brachiis, pugnando; et tamen non coronatur in brachiis, sed in capite. Et ratio hujus est : quia per meritum acquiritur perfectio deficiens merenti, cui non solum potest deficere perfectio potentiæ quæ est élicitiva meriti, sed etiam perfectio cujuscumque alterius potentiæ. Et sic suprema perfectio non potest pertinere ad potentiam in qua est meritum, cum illa secundum omnem actum suum ad aliquid perfectius ordinetur ». — Hæc ille, et bene.

Ad septimum dicit sic (ibid.) : « Beatitudo, prout includit omnem perfectionem hominis, etc., » prout supra recitatum est, in solutione ad quintum Scoti. Postea subdit : « Quod autem additur, quod, si videns Deum posset non delectari, sequitur quod posset tristari, et sic esset miser, etc. ; — dicendum quod non sequitur. Quia (δ) tristitia non potest esse nisi de aliquo apprehenso sub ratione mali et noliti; Deus autem, vel visio ejus, si ponatur sola, non potest habere rationem mali et noliti; et ideo, quamvis posset, virtute divina, suspendi actus delectationis ne sequeretur ad visionem, non posset tamen in vidente Deum causari tristitia, neque de Deo, neque de ejus visione. Si autem de aliquo alio objecto posset inesse tristitia, sequeretur quod idem simul esset beatus et miser secundum aliud et aliud, hoc est (ε), habens optimam perfectionem, quæ est essentia beatitudinis, ratione cujus esset beatus, et tristitiam de alio, ratione cujus esset miser; et ista non repugnant. » — Hæc Durandus, et bene.

De ista materia invenies multa in impugnationibus Bernardi de Gannato contra Henricum, potissime *Quodlibeto* 1, q. 14, qua quærit : Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus. Item, *Quodlibeto* 10, q. 14, ubi quærit : Utrum operatio

(α) *et.* — *etiam* Pr.
(β) *nobilior est.* — *nobiliorem* Pr.
(γ) *sint.* — *sunt* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *majori.* — *minori* Pr.
(δ) *Quia.* — *quod* Pr.
(ε) *est.* — *esset* Pr.

voluntatis sit propter operationem intellectus; et q. 15, ubi quærit : Utrum intellectus magis uniatur intellecto quam voluntas volito. Item, 12. *Quodlibeto*, q. 5, ubi quærit : Utrum Deus possit facere quod intellectus intelligat Deum, et voluntas non diligat. Item, 13. *Quodlibeto*, q. 1, ubi quærit : Utrum Deus possit videri a beato sub ratione veri, absque hoc quod videatur sub ratione boni; et q. 2, ubi quærit : Utrum Deus possit plus diligi quam cognosci; et multis aliis locis. Item, nota dicta Godofridi, 2. *Quodlibeto*, q. 10 (α), ubi quærit : Utrum actus voluntatis sit nobilior quam actus intellectus; quia valde faciunt ad declarationem prædictorum, et ad solutionem prædictorum argumentorum.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem, dicitur primo, in generali, quod beatitudo, prout includit omnem perfectionem beati, non consistit in unica operatione, sed in pluribus; prout autem nominat perfectissimam operationem beati, sic consistit in unica operatione. Et hæc sunt dicta secundum distinctionem Durandi. Item, secundum modum loquendi Petri, beatitudo contemplativa consistit in unica operatione; sed practica consistit in multis, et similiter beatitudo aggregata ex contemplativa et ex practica. Item, secundum modum loquendi sancti Thomæ, beatitudo substantialiter et essentialiter in unico actu consistit (β); sed sumpta quoad omnia ad eam pertinentia, vel substantialiter, vel formaliter, sic includit plures actus, scilicet intellectus et voluntatis. Et ideo, si Scotus intendat contra prædictam positionem arguere, falsum concludit. Si vero concordat prædictis, conceduntur argumenta sua, pro quanto non sunt contra intellectum conclusionis.

Ad primum ergo dicitur quod perfecta unio cum Deo potest dupliciter intelligi. Primo modo, per modum intensionis; et sic non requirit unionem secundum omnem potentiam animæ cum Deo, sed solum unionem per actum perfectissimum; et talis est solus actus intellectus. Secundo modo potest intelligi et dici perfecta unio per modum extensionis; et ista requirit unionem secundum omnem potentiam unibilem Deo, etc. Beatitudo autem sumpta quoad suum substantiale, non consistit in perfecta unione secundo modo dicta, sed in perfecta unione primo modo dicta. Conceditur tamen quod beatitudo sumpta prout includit omnem perfectionem beati, vel beatitudinem contemplativam et practicam, vel substantiale beatitudinis et accidentale, sic requirit (α) perfectam unionem secundo modo dictam, scilicet per modum extensionis.

Ad secundum dicitur quod beatitudo quoad suum substantiale non importat quietem in Deo, sed solum quoad suum accidentale; et hoc competit voluntati. De hoc sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, in solutione quartæ quæstiunculæ, sic dicit : « Ad beatitudinem requiritur pax, non quæ sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quæ possunt beatitudinem impedire. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta exsistente (β). Motus autem est actus imperfecti. Et, secundum hoc, quies ad quam terminatur motus, est fini propinquior quam ipse motus. Et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem. » — Hæc ille. — Item, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Beatitudo, quæ est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen illud quod est ex parte voluntatis, scilicet (γ) quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, etc., » sicut supra, in probatione primæ conclusionis, recitatum est. Item, 1ª 2æ, q. 3, art. 4, in solutione primi, sic dicit : « Pax pertinet ad ultimum finem hominis, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam : antecedenter quidem, inquantum jam remota sunt omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato. » Item, 1ª 2æ, q. 4, art. 2, sic dicit : « Oportet ex necessitate quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem : sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra præmissa. Sed ideo quærit (δ) quod in operatione quietetur, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso. » — Hæc ille, cum multis aliis facientibus ad propositum. — Dicitur ulterius, quod, posito, sed non concesso, quod duplex quies pertineret essentialiter ad beatitudinem aliquo modo sumptam; non tamen ad beatitudinem de qua loquitur sanctus Thomas, vel Durandus, aut Petrus,

(α) In codice Vaticano Godofridi (Lat. vat. 1031) hoc reperitur *Quodlib.* 6, q. 10.
(β) *consistit.* — Om. Pr.

(α) *requirit.* — *requiritur ad* Pr.
(β) *exsistente.* — *ex parte* Pr.
(γ) *scilicet.* — Om. Pr.
(δ) *ideo quærit.* — *non contingit* Pr.

in suis distinctionibus, in sensu quo negant actum voluntatis esse de essentia beatitudinis.

Ad tertium dicitur quod non plus concludit nisi quod beatitudo uno modo sumpta includit duos actus; quod conceditur. Cum quo stat quod unus illorum actuum est perfectior alio, et substantialior et essentialior beatitudini, scilicet actus intellectus, qui, in se sumptus, est substantia beatitudinis aliomodo sumptæ. Actus autem voluntatis nunquam in se sumptus potest esse ultimus finis, sed aliquid ultimi finis, ut post dicetur.

Ad quartum dicitur quod, licet homo recte velit plures operationes, non tamen ut finem ultimum; et ideo non sequitur quod quælibet operatio ab eo recte volita, sit de substantia beatitudinis; sicut, licet homo recte velit bonum sui corporis, non tamen sequitur quod bonum corporis pertineat essentialiter vel ad substantiam beatitudinis. Ideo argumentum parum valet. Sicut enim dictum est superius, sola illa operatio est substantia vel de substantia beatitudinis, per quam habetur Deus, et per quam fit præsens homini objective, ad quam cæteræ operationes ordinantur, et a qua dependent et mensurantur; hæc autem est sola visio intellectualis divinæ essentiæ.

Ad confirmationem factam ex eadem auctoritate, dicitur quod per unam operationem habet beatus quidquid vult, formaliter vel causaliter, scilicet per operationem intellectus. Et ad hujus improbationem, dicitur quod consequentia non valet. Quia, licet per aliquam intellectionem divinæ essentiæ beatus habeat quidquid vult, non sequitur quod arguens infert : Ergo istæ duæ propositiones æquipollent, scilicet *Beatus est qui habet quidquid vult*, et *Beatus est qui intelligit quidquid vult.* Sed est fallacia consequentis, arguendo affirmative a particulari ad universale. Diffinitio enim æquipollet propositioni universali. Unde, licet aliqua intellectio sit essentialiter beatitudo, et per eam homo habeat quidquid vult, non tamen quælibet intellectio est hujusmodi, sed sola illa qua divina essentia intellectualiter videtur Item, ad hoc quod illa consequentia valeret, oportet addere hoc, scilicet quod habere et intelligere essent idem convertibiliter in beatitudine, sic quod omne habere esset intelligere, et omne intelligere esset habere; quod est falsum, nec ullo modo sequitur ex dictis sancti Thomæ.

De prædictis sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 63, sic dicit : « In illa felicitate quæ provenit ex divina visione, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalm. (102, v. 5), *Qui replet in bonis desiderium tuum;* et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis, inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quod quidem homines consequuntur per studium vitæ contemplativæ. Et hoc manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem primæ veritatis, omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent. — Est etiam quoddam hominis desiderium, secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest; quod quidem consequuntur (α) homines per studium vitæ civilis et activæ. Quod desiderium principaliter est ad hoc ut tota hominis vita secundum rationem disponatur; quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur; quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quædam (β) bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quodammodo uniuntur; et, propter hoc, sicut ipse Deus rex sæculorum est, ita et beati ei conjuncti reges dicuntur, *Apocal.* 20 (v. 6), *Regnabunt cum Christo.* Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipere et decipi possunt, opinionem, sed secundum verissimam Dei et beatorum omnium cognitionem; et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur, sicut in Psalm. (149, v. 5) dicitur : *Exsultabunt sancti in gloria.* Est etiam aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa vero beatitudine est omnium bonorum sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur, *Sapient.* 7 (v. 11) : *Venerunt* (γ) *mihi omnia bona pariter cum illa;* et in Psalm. (111, v. 3) dicitur : *Gloria et divitiæ in domo ejus.* — Est etiam tertium desiderium hominis, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus fruantur; quod homines maxime consequuntur (δ) secundum vitam voluptuosam, et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ est secundum sensum, qua etiam animalia bruta perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu; et tanto (ε) illud bonum

(α) *consequuntur.* — *prosequuntur* Pr.
(β) *quædam.* — Om. Pr.
(γ) *Venerunt.* — *Veniunt* Pr.
(δ) *consequuntur.* — *prosequuntur* Pr.
(ε) *tanto.* — *quanto* Pr.

in quo delectabimur (α), majus est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est purior ab omni permixtione contristantis aut alicujus sollicitudinis molestantis; de qua dicitur in Psalm. (35, v. 9) : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*, etc. — Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes (β). Quod quidem desiderium tunc complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur (γ), ab omni nocumento securi, secundum illud Isaiæ (49, v. 10) et Apocalyps. (7, v. 16) : *Non esurient, neque sitient amplius*, etc. Sic ergo patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem, in qua omne desiderium quietatur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quæ, secundum Aristotelem (10. *Ethic.*), ad felicitatem requiruntur. Unde et Boetius dicit (*de Consol.*, lib. 3, pr. 2) quod beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* » — Hæc ille.

Item, pro hac solutione facit illud quod dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 3, art. 4, ubi arguit sic, quinto loco : « Augustinus dicit, 13. *de Trinitate* (cap. 5), quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult.* Et, post pauca (cap. 6), subdit : *Propinquat beato, qui bene vult quæcumque vult: bona enim beatum faciunt; quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet voluntatem.* Ergo beatitudo consistit in actu voluntatis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam ad ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem. » — Hæc ille.

Ad quintum, negatur major. Quia homo distinguitur ab asino, et per se, non solum per sua essentialia, immo etiam per propriam passionem. Sic autem est in proposito : quia, licet fruitio vel delectatio beati non sit de substantia beatitudinis, est tamen ejus accidens per se. Et ideo beatus per se distinguitur a non beato, non solum per actum intellectus, quinimmo per actum voluntatis; quia, licet actus voluntatis non sit optimum, est tamen aliquid optimi. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 4, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « De delectatione fuit triplex opinio. Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, inquantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum, qui ponebant omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum. Delectatio enim (α) operationem consequitur; unde, cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, consequens est quod felicitas, et delectatio ipsam consequens, optimum erit. Nec ista duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una perfecta operatio, quæ est felicitas. Cum ergo delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur, 10. *Ethicorum* (cap. 4), quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso (β), Philosophus ibi (γ) insolutum relinquit. Sed tamen (δ), secundum rei veritatem, dicendum videtur quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem, sicut et omnes perfectiones secundæ non propter (ε) aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda; delectatio autem est sicut quædam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti (ζ); unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, aliqua delectatio non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 7). » — Hæc ille. — Idem dicit, 1ª 2æ, q. 4, art. 2, ubi quæritur : Utrum principalius in beatitudine sit delectatio quam visio. Item, q. 34, art. 3, ubi quærit : Utrum aliqua delectatio sit optimum. Item, 1ª 2æ, q. 2, art. 6, sic dicit : « In unaquaque re aliud est quod pertinet ad ejus essentiam, aliud est proprium accidens illius : sicut in homine aliud est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est ergo considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur quod habet aliquod bonum sibi conveniens, in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est quædam beatitudinis participatio, vel propinqua,

(α) *delectabimur.* — *delectantur* Pr.
(β) *nimis a laboribus sibi parcentes.* — *mens a laboribus sibi parcentis* Pr.
(γ) *consequentur.* — *consequuntur* Pr.

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) a verbis *utrum scilicet* usque ad *e converso*, om. Pr.
(γ) *ibi.* — *in* Pr.
(δ) *relinquit. Sed tamen.* — *relinquat* Pr.
(ε) *propter.* — *semper* Pr.
(ζ) *juventuti.* — *judicanti* Pr.

vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. » — Hæc ille. — Similia dicit ibidem, q. 3, art. 4, ut recitatum fuit in probatione primæ conclusionis.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Petri de Palude. — Ad argumenta Petri contra tertiam conclusionem, dicitur, in communi, quod, si ipse intendat ponere quod ad Dei visionem contemplativam et speculativam nullus sequatur actus voluntatis, qui sit dilectio aut delectatio, sed præter illam visionem requiratur alius actus realiter differens a divina visione, qui dicatur actus intellectus practici, ad quem sequatur actus voluntatis, — falsum dicit. Quia, sicut beatus eodem actu simplici quo videt Deum, videt (α) creaturas in Deo, prout ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8, 9 et 10, et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5; ita multo fortius quilibet beatus eodem actu quo videt divinam essentiam, videt eam sub ratione entis et veri et boni et summe diligibilis; et ad talem cognitionem sequitur dilectio Dei, et delectatio in Deo viso. Nec requiritur alius actus intellectus distinctus a clara divinæ essentiæ visione, nec aliqua compositio, aut divisio, nec syllogizatio : quia dicta visio virtualiter omnia talia continet. — Dicitur secundo, quod clara visio Dei est simpliciter cognitio speculativa ratione principalis objecti, scilicet Dei, quod non est operabile a vidente; sed, cum hoc, est cognitio secundum quid practica, inquantum est regula omnium intelligendorum et volendorum et agendorum a beato vidente Deum, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 8, et 1ª 2æ, q. 4, art. 4. Et (β) simile est de habitu theologiæ in via, qui est principaliter speculativus, et secundum quid practicus, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 1, art. 4; et de cognitione Dei, qua cognoscit se et alia, ut ostendit, ibidem, q. 14, art. 16, et in *de Veritate*, q. 3, art. 3, et multis aliis locis. Alia dicta Petri stare possunt, bene intellecta.

Ad principale argumentum contra quæstionem (γ), patet responsio per superius dicta (δ).

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

(α) *videt.* — *videret* Pr.
(β) *hujus.* — Ad. Pr.
(γ) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(δ) Cfr. art. 3, § 1, III, ad 4um.

QUÆSTIO III.

UTRUM OMNES HOMINES APPETANT BEATITUDINEM

Ulterius, circa eamdem distinctionem, quæritur : Utrum omnes homines appetant beatitudinem.

Et arguitur quod non. Nullus enim vult illud quod ignorat, ut patet per Augustinum in libro 10. *de Trinitate* (cap. 2), et per Philosophum, qui dicit, 3. *de Anima* (t. c. 50, etc.), quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

In oppositum arguitur. Quia Boetius, 3. *de Consolatione* (pr. 2), probat quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas est inserta. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod quælibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

Hanc ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « In omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem (α) impressam eis a primo motore : sicut patet cum anima movet manum, et manus baculum, et baculus percutit (quod est finis intentus ab anima), baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum, per hoc quod anima eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis : quia, in motibus violentis, impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est præter eorum naturam, et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa; sed, in motibus naturalibus, impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est eis connaturalis, et ideo operatio hanc

(α) a verbo *oportet* usque ad *dispositionem*, om. Pr.

impressionem consequens est conveniens et suavis. Et ideo dicitur, *Sapient.* 8 (v. 1) : *Deus omnia suaviter disponit;* quia unaquæque res, ex natura sibi divinitus indita, tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur, secundum exigentiam impressionis receptæ. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum est bonus, ut dicit Augustinus (*de Doctr. christ.*, l. 1, c. 32) et Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 4) ideo omnia (α) creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur (β) in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quædam circulatio inveniatur, dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam creaturis tendit et perficitur, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illæ enim creaturæ quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte hanc circulationem habent; sed solum illæ creaturæ quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationalium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem; in qua assecutione beatitudo earum consistit, ut patet ex dictis. Ideo, sicut quælibet alia res naturaliter appetit suum bonum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 5, art. 8, sic dicit : « Beatitudo potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem communis beatitudinis est ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum alicujus est quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut (γ) voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad illud in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei ratio beatitudinis conveniat; et, per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio multiplex pro conclusione. Primo sic : Qualis est inclinatio in rebus naturalibus ad appetendum suum bonum, talis est inclinatio rationalium vel intellectualium ad appetendum beatitudinem. Sed prima est naturalis. Ergo, etc. — Item, secundo, sic : Quilibet naturaliter appetit bonum perfectum, quod totaliter ejus voluntati satisfaciat. Sed hoc est appetere beatitudinem. Ergo, etc.

(α) *omnia.* — *anima* Pr.
(β) *inclinantur.* — *inclinatur* Pr.
(γ) *ut.* — *ubi* Pr.

Item, 1ª 2æ, q. 10, art. 1, sic dicit : « Sicut dicit Boetius, in libro *de duabus naturis*, et Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma, ut patet ex 2. *Physicorum* (t. c. 4 et 12). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodcumque ens; et, secundum hoc, illud dicitur naturale rei esse, quod convenit ei secundum suam substantiam; et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu : nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut et quælibet potentia in suum objectum; et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem solum appetimus ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis : ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse, et vivere, et alia hujusmodi, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia apprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. » — Hæc ille.

Item, ibidem, arguit sic, primo loco : « Agens naturale dividitur contra voluntarium, ut patet in principio 2. *Physicorum.* Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod voluntas distinguitur contra naturam sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter, et quædam voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod proprius modus naturæ quantum ad aliquid participetur in voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur in posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas aliquid naturaliter vult. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro conclusione : Omnis natura inclinatur ad aliquid naturaliter, et per se, secundum suum modum. Sed voluntas est quædam natura. Ergo, etc. Hoc autem non potest esse nisi

proprium et per se objectum ejus, sicut bonum sub communi ratione boni; et illud in quo perfecte invenitur ratio sui objecti, sicut est ultimus finis, et omnia sibi necessario annexa.

Secunda conclusio est quod beatitudo et ultimus finis a quolibet appetitur aliquali necessitate, scilicet quoad specificationem actus, non autem necessario quoad ejus exercitium.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 10, art. 2, ubi sic dicit : « Voluntas movetur dupliciter : uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem, quæ est ex objecto. Primo modo ergo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur : potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et, per consequens, nec actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto, consideranda est ratio per quam movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis; unde, si color proponatur (α) visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus videret tale objectum : posset enim intendere ad ipsum ex ipsa parte qua non esset coloratum; et sic visus ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle; quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et, secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ (β) potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » — Hæc ille.

Similia dicit, 1 p., q. 82, art. 1 et 2; item, *de Veritate*, q. 22, art. 5 et 6.

Item, et multo latius, deducit istam conclusionem, *de Malo*, q. 6, art. 1, ubi, multis præmissis circa hoc, sic infert : « Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate. Si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc aut illud, considerandum est quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde, si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur quod illud quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum et conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et, propter hoc, homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ, secundum Boetium (3. *de Consol.*, pr. 2), est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus (α) intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit, etiam quantum ad determinationem actus : poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de Deo cogitans; quia forte est bonum vel conveniens secundum aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi; et sic de aliis. » — Hæc ille, cum multis præcedentibus et sequentibus, facientibus ad declarationem conclusionis.

Ex quibus potest formari ratio pro utraque parte conclusionis. Pro secunda quidem arguitur sic : Nullum non necessario apprehensum, est necessario actu volitum. Sed omne objectum voluntatis, pro statu viæ, est contingenter et non necessario apprehensum. Ergo, etc. — Pro prima parte arguitur sic : Objectum voluntatis quod secundum omnem sui considerationem habet rationem boni, et nullam rationem mali, necessario appetitur a volente, quoad specificationem actus. Sed beatitudo, et ultimus finis, est hujusmodi. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et

(α) *proponatur.* — *proponeretur* Pr.
(β) *quæ.* — *et* Pr.

(α) *actus.* — Om. Pr.

quidem contra ambas arguit sic Scotus (dist. 49, q. 10), probando quod implicat contradictionem quod omnes appetant (α) beatitudinem in universali apprehensam, non autem in particulari.

Primo (β). Quia beatitudo in universali apprehensa appetitur necessario propter hoc quod in ea est omnis ratio boni, et nulla ratio mali, nec defectus boni; cum autem in beatitudine in particulari apprehensa, plenius inveniatur ratio omnis boni quam in beatitudine universali, sequitur quod tunc finem seu beatitudinem in particulari apprehensam omnes necessario appeterent.

Secundo. Quia universale non includit majorem perfectionem quam particulare; immo magis videtur particulare addere perfectionem super universale. Ergo beatitudo in universali non dicit majorem perfectionem quam in particulari. Si ergo impossibile sit non appetere beatitudinem in universali apprehensam, quia in ea non est aliqua ratio mali, multo minus poterit finis apprehensus in particulari non appeti.

Tertio. Si voluntas necessario appeteret beatitudinem in universali, ita necessitas debet poni in voluntate propter naturalem inclinationem voluntatis in beatitudinem. Sed inclinatio naturalis, est ad particulare, et non ad aliquid universale. Ergo multo magis ponetur necessitas in voluntate in appetendo finem ultimum in particulari.

Quarto. Quomodo stant simul quod voluntas necessario appetat beatitudinem in universali conceptam, et intellectus non dictet (γ), sed dictet (δ) quod beatitudo non sit nisi in isto fine particulari; et tamen quod voluntas non necessario velit finem illum in particulari? Hoc non est aliud dicere nisi quod voluntas idem appetit necessario et non necessario.

Quinto. Quia necessitas in causa inferiori non potest determinare modum agendi causæ superiori, sicut nec ipsam potest determinare ad agendum. Ergo, si causa superior (ε) necessario agat, hoc habebit per intrinsecum potentiæ suæ, vel (ζ) ex natura illius causæ. Si ergo voluntas habeat necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas convenit ei ex ratione sui, et non ex aliqua causa inferiori. Et tunc ulterius arguo : Causa superior, si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum, quarum actiones necessario requiruntur ad actionem sui. Cum ergo in aliqua voluntatis actione, in volendo, requiratur apprehensio in intellectu, sequitur quod, si voluntas necessario velit beatitudinem, quod necessario determinet intellectum ad semper considerandum de beatitudine; quod est falsum.

Sexto. Quia illa propositio, in qua fundatur tua positio (α), falsa est, scilicet hæc : Illud in quo non est aliqua ratio mali, nec defectus boni, necessario est volitum a voluntate. Falsitas autem hujus patet : quia voluntas respectu cujuscumque actus volendi vel nolendi libera est, et a nullo objecto necessitatur. Non tamen voluntas potest nolle vel odire beatitudinem, nec velle miseriam. Unde deberet sic argui : Quia voluntas non potest resilire ab objecto in quo nulla est ratio mali, nec defectus boni; ergo voluntas non potest odire aut detestari beatitudinem. Et hoc verum est. Sed ex hoc non sequitur quod necessario velit beatitudinem. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta aliquorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Durandus (dist. 49, q. 8). Et primo præmittunt quamdam distinctionem; secundo arguunt. Dicunt enim quod duplex est appetitus : scilicet naturalis, et electivus; accipiendo appetitum electivum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorum quæ sunt ad finem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectivam quæ sola fertur in beatitudinem. Et differunt isti duo appetitus quantum ad actus suos : quia actus appetitus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed est aliqua naturalis inclinatio ad illud quod appetitur; actus autem appetitus electivi, ut nunc loquimur, non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus elicitus, qui dicitur velle. — Quod autem actus appetitus naturalis non sit aliquis actus elicitus, probatur sic : quia actus appetitus naturalis, semper est, stante natura cujus est appetitus; sed nos non experimur quod aliquis actus elicitus, sit semper in nobis, maxime in intellectu et voluntate, de quorum appetitu respectu beatitudinis agitur; ergo talis actus non est elicitus. — Confirmatur per illud quod dicit Philosophus, 2. *Posteriorum* (cap. 11), contra Platonem, quod inconveniens est in nobis esse nobilissimos habitus, et quod lateant nos; et, fortiori ratione, inconveniens est nos habere nobilissimos actus, qui lateant nos. — Et iterum : appetitus naturalis communis est omnibus cognoscentibus, et non solum actui, sed potentiæ, puta materiæ; sed constat quod appetitus naturalis in non cognoscentibus non est aliquis actus, sed est sola inclinatio naturalis rei (sicut appetitus materiæ est ejus inclinatio ad formam, sicut dicit Philosophus, 1. *Physicorum*, t. c. 81, quod materia appetit formam; et actus appetitus

(α) *appetant.* — *appetent* Pr.
(β) *Primo.* — Om. Pr.
(γ) *dictet.* — *dictat* Pr.
(δ) *dictet.* — *dictat* Pr.
(ε) *Ergo, si causa superior.* — *causa superior; ergo, si* Pr.
(ζ) *vel.* — *ut* Pr.

(α) *positio.* — *propositio* Pr.

gravis, est inclinari deorsum; moveri enim deorsum, est actus generantis, et non ipsius gravis, ut determinat Philosophus, 8. *Physicorum*, t. c. 33); ergo similiter actus appetitus naturalis in quacumque re non est aliquid elicitum, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

Hoc supposito, dicitur ad quæstionem (α), quod, si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate et summe appetunt beatitudinem. Et quod de necessitate appetant, probatur sic : Quælibet res imperfecta, nata perfici per aliam, naturali appetitu appetit illam per quam perficitur formaliter. Et hoc statim patet : quia naturali appetitu quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem, cum talis appetitus non sit aliud quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem. Est etiam hæc inclinatio necessaria, cum non sequatur cognitionem, sine qua non est libertas. Sed natura humana, quantum est de se, est imperfecta. Summa autem perfectio appetibilis, est beatitudo. Ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. — Quod autem summe appetant eam tali appetitu, scilicet naturali, probatur sic : Illud in cujus potestate non est agere, in ejus potestate non est remisse agere; sed, sicut necessario agit, sic agit necessario toto conatu (β). Sed natura humana, et quæcumque alia, quantum ad appetitum naturalem, non habet in potestate sua appetere vel non appetere; sed necessario appetit quidquid appetit. Ergo non est in ejus potestate remisse appetere; sed necessario appetit toto conatu. Hoc autem est summe appetere. Ergo, etc. Iste autem appetitus non est appetitus voluntatis, sed intellectus : quia beatitudo est actus et perfectio intellectus; appetitu autem naturali unumquodque appetit suam perfectionem, et non aliud; et ideo appetitu naturali intellectus appetit beatitudinem, et non voluntas. — Hæc Durandus, de proprio.

Postea subdit : utrum autem omnes homines ex necessitate appetant beatitudinem actu elicito, qui est velle, sequens cognitionem, duplex est modus dicendi. Unus est, quod voluntas non vult ex necessitate beatitudinem sibi propositam in universali, sive in particulari, sed libere. Et istud probatur **primo** sic : Nulla necessitas potest esse in actione causæ superioris a necessitate actionis potentiæ inferioris : quia hoc includit contradictionem; quod enim necessitatur ab alio, est inferius, ut sic; et ideo, si superior potentia necessitaretur per inferiorem, jam non esset superior, sed inferior. Sed voluntas inter omnes potentias est superior. Ergo non potest necessitari in actione sua ex actione cujuscumque alterius potentiæ. Si ergo in ea sit necessitas, oportet quod illam habeat ex se. Tunc arguitur sic : Potentia superior quæ habet necessitatem respectu suæ actionis, eadem necessitate movet potentias sibi subjectas. Sed voluntas potest movere omnes alias potentias. Ergo, si ipsa necessitatur ad aliquid volendum, oportet quod necessario moveat omnes alias potentias ad ostendendum sibi suum volitum. Hoc autem est falsum : quia, si potentiæ inferiores necessitarentur ad ostendendum voluntati suum objectum, respectu cujus ipsa necessitatur ad volendum, sequeretur (α) quod illud objectum semper esset ostensum, et semper volitum; quod est manifeste falsum.

Secundo. Quia nullus habitus acquisitus, quantumcumque sit intensus, potest tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis. Sed, si voluntas necessitaretur ad volendum, tunc tantum inclinaretur in objectum suum per aliquem habitum acquisitum, quantum inclinatur per appetitum naturalem; quia utroque modo inclinaretur ex necessitate. Ergo voluntas nullo actu elicito, etiam (β) concurrente quocumque habitu acquisito, quantumcumque intenso, necessitatur ad aliquid volendum; sed libere vult quidquid vult, etiam beatitudinem, tam in universali quam in particulari.

Tertio. Confirmatur hoc per auctoritatem beati Augustini, in *Enchirid.*, cap. 105, ubi sic dicit : *Neque enim culpanda est voluntas* (γ), *aut voluntas non erit, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus*. Ecce quod liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Unde, si voluntas habeat aliquem actum, respectu beatitudinis ille actus erit velle, et respectu miseriæ erit nolle. Sed non est necessarium quod voluntas habeat aliquem actum positivum; quia, proposito sibi quolibet objecto bono, vel malo, potest suspendere omnem actum voluntatis.

Quarto. Quia, si aliquid moveret ad oppositum, potissime hoc videretur esse auctoritas Augustini, 13. *de Trinitate*, cap. 8, dicentis quod *omnes beatitudinem appetunt, ut veritas clamat*. Et idem dicit Anselmus, *de Casu Diaboli*, cap. 4. Sed illud quod appetitur ab omnibus, videtur necessario appeti; nam contingentia insunt uni, et non alteri. Ergo beatitudo necessario appetitur. — Item, Augustinus, in *Enchirid.* (c. 105), dicit quod miseri esse non solum nolumus, sed nunquam velle possumus. Ergo, ex opposito, sic volumus esse beati, quod necessario hoc volumus. Et probatur consequentia : quia, sicut se habet nolle ad miseriam, sic velle ad beatitudinem; et iterum, omne nolle causatur ex aliquo velle, nec est aliquod velle ex quo sequatur nolle esse miserum, nisi velle esse beatum.

Sed ista non debent movere. Quia auctoritas beati Augustini, 13. *de Trinitate*, et Anselmi, *de*

(α) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(β) *agit necessario toto conatu.* — *toto conatu agit* Pr.

(α) *sequeretur* — *sequitur* Pr.
(β) *etiam.* — *et* Pr.
(γ) *culpanda est voluntas.* — *tunc* Pr.

Casu Diaboli, intelliguntur de appetitu naturali, quo quælibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem; non autem de actu elicito. — Illud autem Augustini, in *Enchirid.*, non facit ad propositum. Quia verum est quod non possumus velle miseriam; sed non sequitur, *Ergo de necessitate nolumus miseriam;* quia possum circa utrumque suspendere omnem actionem, tam nolendi quam volendi. Et ideo neuter est necessarius simpliciter et absolute, sed sub conditione, scilicet si habeam aliquem actum positivum circa aliquod eorum; quia respectu beatitudinis non possum habere nisi illum qui est velle, nec respectu miseriæ nisi illum qui est nolle.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 49, q. 8) ex propriis, probando quod voluntas non necessario appetit beatitudinem secundum communem rationem beatitudinis. Ubi dicit quod duplex est actus appetitus. Quidam (α) est efficax : qui est de re habita, ut delectatio; vel est motus ad rem habendam, ut (β) desiderium efficaciter inclinans ad perfruitionem rei. Et tali appetitu non necessario volumus beatitudinem propositam solum secundum communem rationem beatitudinis : quia tam delectatio quam desiderium efficax sunt respectu boni propositi in particulari, de quo delectamur, si sit habitum, et in quod (γ) tendimus, si sit non habitum; habitio enim rei, vel prosecutio ad eam, respicit singularia. Est autem alius actus appetitus, seu voluntatis, qui non est velle efficax, sed velle conditionatum, seu quædam velleitas, qua dicimur velle etiam ea quæ quandoque sunt impossibilia nobis. Et hoc modo omnes volunt beatitudinem secundum communem rationem. Proposito enim cuicumque quod bonum est (δ) bene habere et malo carere, nullus est qui quadam velleitate non tendat in hoc. Sed quia non est efficax, ideo non evidenter experimur; quin potius videtur esse velle habituale magis quam actuale. Et hæc videtur esse intentio beati Augustini, 13. *de Trinitate*, cap. 8, qui probat quod sicut omnes homines volunt esse beati, ita volunt esse immortales. Constat autem quod illud velle non est efficax, sed solum quædam velleitas : quia sicut nullus vellet bono carere, sed potius semper bonum habere; ita vellet semper esse, quia sine esse non posset bene habere.

Confirmatur. Quia nullus appetit quod reputat sibi impossibile. Sed damnati sciunt beatitudinem esse sibi impossibilem. Ergo eam non appetunt efficaciter.

(α) *Quidam.* — *quidem* Pr.
(β) *si sit.* — Ad. Pr.
(γ) *quod.* — *quo* Pr.
(δ) *est.* — *et* Pr.

III. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Aureolus, 1. *Sentent.*, dist. 1 (q. 3).

Primo. Quia dicit Augustinus, 1. *Retractationum*, cap. 9 : *Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.* Ex quo colligitur quod, si actus voluntatis sit in potestate volentis mediate (α), multo magis immediate. Sed in potestate volentis est velle finem et non velle, mediante intellectu : potest enim avertere intellectum a consideratione finis; quo facto, non volet. Ergo stante consideratione (β) poterit non velle.

Secundo. Quia agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removet prohibens actionem, si potest. Quod patet de gravi, quod de necessitate movetur deorsum, ideo de necessitate removet omne prohibens motum, si potest. Sed voluntas non removet prohibens et impediens illam a volitione finis, scilicet non considerationem intellectus; et tamen posset, figendo intellectum, et manutenendo ipsum in consideratione finis. Ergo, cum non faciat, volitionem finis non necessario eliciebat.

Tertio. Quia impossibile est extremum alicujus coordinationis respicere extremum alterius coordinationis sub quacumque necessitate, quin tanta necessitate respiciat quodcumque medium necessario requisitum inter extrema. Sed volitio finis est quasi unum extremum coordinationis omnium volitionum aliarum; finis autem est aliud extremum omnium volibilium (γ); medium autem inter ista duo extrema, volitionem (δ) scilicet et finem, est consideratio ipsius finis. Hæc autem consideratio non est necessaria, immo potest eam suspendere voluntas. Ergo nec appetitus aut connexio voluntatis cum fine erit de necessitate.

Quarto. Quidquid necessario quiescit in aliquo sibi præsente, necessario manutenet illud præsens sibi, si potest : sicut patet de gravi, quod manutenet se in centro, in quo de necessitate quiescit; et similiter appetivus sensitivus tenet sensum in illo sensibili in quo necessario delectatur et quiescit, si tamen potest illud præsens habere. Cujus ratio est : quia quod aliquid quiescat necessario in aliquo sibi præsente, hoc est propter convenientiam perfectam; et, propter eamdem, vult (ε) necessario sibi conjungi; et ita, quantum potest, facit (ζ) quod conjunctio sit præsens et in actu. Sed voluntas non necessario tenet finem sibi præsentem per considerationem; et tamen potest. Ergo non videtur necessario quiescere in fine apprehenso.

Quinto. Omne agens de necessitate, necessario

(α) *mediate.* — Om. Pr.
(β) *stante consideratione.* — *statim considerare* Pr.
(γ) *volibilium.* — *volitionum* Pr.
(δ) *volitionem.* — *volitionum* Pr.
(ε) *vult.* — *vim* Pr.
(ζ) *facit.* — *facere* Pr.

agit usque ad ultimum potentiæ suæ : ut patet de gravi, quod toto impetu movetur inferius. Et ratio hujus est : quia, sicut in potestate sua non est actus, ita nec intensio actus. Sed voluntas non fertur de necessitate in finem apprehensum secundum ultimum potentiæ suæ : non enim experimur nos intensissime et secundum conatum ardentissimum diligere beatitudinem apprehensam. Ergo nec dilectio finis fit in voluntate de necessitate.

Sexto. Quia potentia libera per participationem non magis libere tendit in objectum quam illa quæ est libera per essentiam. Sed intellectus, in considerando de fine ultimo, non necessitatur a voluntate. Ergo nec voluntas necessitabitur ad tendendum in objectum.

Septimo. Quando agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, et in omnibus aliis erit. Sed voluntas est superior in toto regno animæ, et movet intellectum ad considerandum de fine. Ergo, si ipsa necessitatur respectu finis, et intellectus necessitabitur ad considerandum de fine; cujus oppositum experimur.

IV. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit ipse Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 3), probando quod, ultimo fine qualitercumque citra intuitivam notitiam apprehenso, voluntas non necessario elicit actum complacentiæ aut desiderii respectu illius.

Primo. Quia illud non necessario voluntas diligit aut desiderat, in quo defectum reperit boni, et rationem alicujus mali. Lata enim super illam rationem mali, aut defectum boni, apparet quod non necessario complacebit. Sed bonum summum apprehensum in universali, habet, ut sic apprehensum, defectum boni et rationem alicujus mali : universale enim est in potentia; et idcirco in universali bonum apprehensum (α) consideratur sub quadam imperfectione; unde in esse cognito est imperfectum, puta potentiale, obscurum, non satians, non quietans; quæ omnia includunt defectum alicujus boni, et rationem mali. Ergo non apparet quod sic conceptum necessitaret voluntatem ad complacendum in se, et delectandum, vel quietandum. — Nec valet si dicatur quod saltem necessitabit ad desiderandum. Nullum namque desiderium habet necessitatem, nisi quatenus complacentia ex qua oritur, est necessaria. Cum ergo voluntas non necessario complaceat in fine sic apprehenso, neque necessario illum desiderabit; alioquin necessarium dependeret a contingenti; quod est impossibile. — Nec obviat si dicatur quod in summo bono sic apprehenso non invenitur aliquis defectus, sed in modo apprehendendi. Hoc quidem non obstat : quia modus apprehendendi summe facit ad hoc quod objectum moveat, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 4), et in sexto (cap. 2) dicitur quod *mens practica movet*. Unde clare apprehensum aliter movet quam confuse et diminute : hoc enim modo non quietat, ut patet.

Secundo. Sub illo actu non est voluntas de necessitate, qui potest impediri et casualiter et deliberate. Sed, stante apprehensione summi boni, possibile est ut illud homo non appetat, nec voluntas sit sub actu desiderii. Possibile, inquam, est ex inadvertentia et inattentione, ut patet : quia disputantes de summo bono, vel studentes circa materiam ultimi finis, non sunt in continuo appetitu; alias sequeretur quod legens primum *Ethicorum* et decimum esset in continuo appetitu ultimi finis; quod nullus experitur. Possibile est etiam ex deliberatione : quia potest concipi desiderium finis sub ratione impeditivi majoris boni, puta inquisitionis veritatis circa ultimum finem, quia non bene vident affectati (α) verum. Multis etiam aliis causis potest homo se figere et munire, ne, dum considerat ultimum finem, illum desideret : puta quia illud est vanum, et inutile; et multa talia. Ergo voluntas non necessario desiderat finem sic apprehensum.

Tertio. Quia, quamvis hæc disputatio sit de una experientia (quilibet enim rediens ad seipsum videre potest quod experitur), nihilominus tamen conandum est declarari. Nullus enim actus de necessitate exsistens in intellectu vel voluntate videtur posse latere nos. Unde quilibet experitur quando dubitative aliquid cognoscit, vel quando certitudinaliter. Et, pari modo, debet experiri quando complacet immobiliter, aut contingenter : ut ostendit quilibet laicus, facta sibi interrogatione de summo bono, utrum vellet ipsum habere, responderet utique quod vellet; et, si ultra interrogaretur, an posset non velle, responderet utique quod velle illud non causaret, immo plus vellet pro statu isto aliquid aliud. Ergo patet quod illud non volebat de necessitate.

Quarto. Quia nullus actus voluntatis est necessarius, nisi actus reflexus super illum sit necessarius, dum voluntas reflectitur super illum. Verbi gratia : voluntas non complacet necessario in aliquo, nisi placeat sibi necessario (β) complacentia, dum reflectitur super eam; alioquin, si non necessario complacet in complacentia, potest sibi displicentia complacere; et sic complacebit tristabiliter et violenter; quod est impossibile, cum omnis motus complacentiæ sit spontaneus. Sed clarum est quod actus voluntatis quo reflectitur super complacentiam finis ultimi, non est necessarius; immo multi nollent quod illa complacentia sit necessaria, ut ipsi qui istam partem tenent. Et iterum complacentia non habet in se unde necessario complaceat, cum

(α) *bonum apprehensum.* — *fine apprehenso* Pr.

(α) *affectati.* — *affectant* Pr.
(β) *necessario.* — Om. Pr.

non sit magnum bonum hominem in tali complacentia occupari. Ergo nec complacentia ultimi finis erit necessario in voluntate.

Quinto. Quia in nullo immobilitatur voluntas, nisi quietetur in illo. Sed in complacentia ultimi finis sic apprehensi voluntas non experitur quietem, aut sui quietationem. Ergo nec ibi immobilitatur. Videtur enim esse repugnantia quod complaceat immobiliter in aliquo, et tamen non quietetur, sed potius non quiescat in eo.

Sexto. Quia nullus amor concupiscentiæ est in voluntate necessario, nisi amor amicitiæ sit necessarius, ex quo amor concupiscentiæ procedit; alias effectus esset necessarius, et causa contingens; quod est impossibile. Sed complacere in ultimo fine sic universaliter apprehenso non est nisi amor concupiscentiæ; nec etiam (α) desiderare eum est nisi concupiscere; non enim concipitur ut quoddam subsistens, quod possit complacere amore amicitiæ, sed potius ut quædam perfectio et bonum appetentis. Nunc autem omnis talis concupiscentia oritur ex amore sui ipsius. Sed constat quod amor amicitiæ quo quis se amat, non est necessarius, sed contingens, et in nostra potestate; alioquin non possemus nos plus vel minus amare, nec caderet virtus et vitium circa istum amorem, cum virtus sit habitus electivus, et cum de eis quæ necessario sunt non vituperemur. Ergo, si contingit circa istum amorem recte (β) agere et errare, immo et seipsum contemnere (γ) propter Deum, necesse est quod nullius boni concupiscentia respectu sui insit immobiliter et necessario voluntati. — Hæc ille.

V. Alia argumenta Aureoli. — Ulterius arguit (ibid., art. 2), probando quod fundamenta sancti Thomæ pro hac conclusione non valeant. Et colligit ex dictis sancti Thomæ, in diversis locis, decem rationes.

Prima est hæc. Dicit enim Philosophus, in 2. *Physicorum* (t. c. 89; et, 7. *Ethic.*, cap. 8), quod sicut se habet principium (δ) in speculabilibus, sic se habet finis in agibilibus. Sed intellectus de necessitate adhæret principiis in speculabilibus, quamvis conclusionibus adhæreat contingenter. Ergo voluntas ultimo fini necessario adhæret, quamvis contingenter adhæreat (ε) his quæ sunt ad finem. — Contra istam rationem sic dicit Aureolus : Dicendum quod ista ratio evidenter est deducibilis ad oppositum, sic arguendo : Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus. Sed sic se habet principium in speculabilibus respectu intellectus, quod non solum universalissimum principium de quolibet esse vel non esse, etc., necessitat intellectum; immo etiam quodlibet principium particulare per se notum, sicut patet in mathematicis. Ergo sic se habebit finis respectu voluntatis, quod non solum finis universalissimus et ultimus necessitabit voluntatem; immo etiam quilibet finis particularis. Honor autem et voluptas et scientia sunt per se appetibilia bona, et quidam fines, ut patet 1. *Ethicorum* (cap. 6). Ergo, apprehenso honore, aut voluptate, voluntas necessario complacebit et desiderabit, si ratio tua sit bona. — Et confirmatur. Quia Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 89) non loquitur de principiis universalissimis, nec de fine ultimo, sed de quolibet principio, et de quolibet fine; de quo manifeste patet quod non movet necessario voluntatem, alias humilis non contemneret honores, nec temperatus voluptates. — Præterea. Quandocumque ex una similitudine reperta inter aliqua arguitur omnis similitudo, est fallacia consequentis. Sed Philosophus et Commentator assimilant principium fini, 2. *Physicorum* (t. c. 89), in ordine ad conclusiones (α) et ea quæ sunt ad finem, dicendo quod, quemadmodum si principia sunt, conclusiones sunt, eodem modo, si fines sunt, ea quæ sunt ad finem sunt; volens ex hoc concludere quod non est in eis necessitas simpliciter, sed conditionata, ut patet ibidem. Ergo concludens ex hoc necessitatem simpliciter in voluntate respectu finis, facit fallaciam consequentis.

Secunda ratio est hæc : Omnis motus reducitur ad immobile, sicut patet de motu animalium; animal enim non moveretur, nisi alicui immobili inniteretur, ut patet. Sed voluntas movetur ad diversa objecta, et se habet ad ea mobiliter et contingenter. Ergo necesse est quod in aliquo objecto immobiliter figatur. Illud autem non potest esse nisi ultimus finis. Ergo finem ultimum vult de necessitate. — Contra istam rationem dicit quod est deducibilis ad oppositum, sic arguendo : Omnis motus reducitur ad aliquid immobile. Sed voluntas desiderans per se sanitatem, movetur ad potionem. Ergo in illa motione oportet aliquid immobile reperiri. Sed hoc est falsum : quia nec immobilitatur voluntas in desiderio sanitatis, nec in desiderio potionis. Ergo non est verum quod omnis motus voluntatis reducatur ad aliquid, in quo voluntas immobiliter quietetur. Nec valet si dicatur quod in appetitu potionis propter sanitatem non oportet poni aliquid immobile, quia appetitus sanitatis est propter felicitatem. Non valet, inquam : quia dicit Philosophus, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1 et 2), quod scire appetitur propter se, esto quod nullum aliud bonum debeat evenire; manifestat autem hoc sensuum dilectio (β). Ergo in isto motu præciso, quo quis appetit aliud propter scire, aut propter videre, non occurrit aliquod obje-

(α) *etiam.* — *enim* Pr.
(β) *recte.* — Om. Pr.
(γ) *contemnere.* — *condemnare* Pr.
(δ) *principium.* — *intellectus* Pr.
(ε) *adhæreat.* — *adhæret* Pr.

(α) *conclusiones.* — *consequens* Pr.
(β) *dilectio.* — *delectatio* Pr.

ctum cui voluntas inhæreat immobiliter et de necessitate. — Præterea. Ideo animalia non moventur nisi alicui immobili innitantur, quia moventur propter impulsionem; pars autem expellens animalia necesse est ut figatur. Sed voluntas non movet se per expulsionem, sed per propriam libertatem. Ergo non indiget aliquo immobili.

Tertia ratio est hæc : Voluntas necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult. Sed participatione beatitudinis vult quidquid vult. Ergo beatitudinem necessario vult. — Contra istam rationem instat, dicens quod potest deduci evidenter ad oppositum. Primo sic : Voluntas non necessario vult illud sine cujus participatione aliquid vult. Sed voluntas appetit intellectum et notitiam veritatis, esto quod nihil aliud debeat evenire, immo præscindendo omne (α) bonum præter ipsum scire. Ergo voluntas non necessario vult finem ultimum, quo præciso adhuc potest appetere aliquid propter se. — Præterea. Voluntas non necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult, cum non determinetur circa ea de necessitate quæ vult. Sed voluntas, quantumcumque velit aliquid participatione ultimi finis, non tamen necessitatur ad illud volendum. Ergo nec de necessitate volet finem. — Præterea. Voluntas vult illud cujus participatione vult quidquid vult, secundum eos. Sed æstimans Deum esse summum bonum, æstimat participatione ejus volendum quidquid vult. Ergo, manente illa æstimatione, de necessitate vult Deum. Hæc autem æstimatio manet in quolibet fideli. Ergo fidelis de necessitate vult Deum; cujus oppositum ipsi dicunt. — Præterea. Voluntas potest velle omne quod participat rationem ultimi finis. Sed libertas et experientia libertatis est magna pars ultimi finis et summi boni. Ergo, præsente summo bono, voluntas potest uti sua libertate in non volendo finem. Aut ergo voluntas utetur sua libertate, et sic non necessario volet; aut non utetur (β), et tamen volet (γ) uti, et sic cogetur in volendo (δ) finem; quod est inconveniens manifestum.

Quarta ratio est : Quia motus secundi motoris per impressionem primi moventis tendit in eumdem finem quo tendit primum movens; si enim in alium, jam non movetur per impressionem primi moventis in ipsum. Sed voluntas movetur in omnia quæ vult, ex desiderio ultimi finis. Ergo nihil vult in quo non includatur desiderium ultimi finis; nec etiam resilit ab aliquo, nisi ex desiderio ultimi finis. Sequitur ergo quod non potest resilire a fine; et, per consequens, vult finem de necessitate in universali ostensum. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ista ratio potest deduci ad oppositum sic : Agens enim secundum, non agens secundum impressionem primi, non necessario tendit in ipsum, per oppositum propositionis eorum. Sed voluntas potest appetere aliquos fines secundarios (α) propter se, et præcise, absque impressione primi finis : appetit enim eos, esto quod nullum bonum debeat evenire, secundum Philosophum, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1 et 2), et 1. *Ethicorum* (cap. 5 et 6). Ergo non necessario movetur in ultimum finem. — Præterea. Voluntas appetit suam libertatem, et usum libertatis suæ, propter impressionem ultimi finis. Sed, volendo suam libertatem, suspendet actum suum circa ultimum finem. Ergo ex impressione ultimi finis potest (β) suspendere actum circa ipsum.

Quinta ratio est : Illud quod naturaliter elicitur, necessario elicitur. Sed desiderium finis naturaliter (γ) elicitur a voluntate, ipso ostenso : omnis enim natura vult et appetit naturaliter sibi bonum, juxta illud 1. *Ethicorum* (cap. 1), *Omnia bonum appetunt*, et illud 1. *Metaphysicæ* (cap. 1), *Omnes homines natura scire desiderant*, et illud Boetii (3. *de Consol.*, pr. 2), *Inserta est nobis naturaliter boni verique cupiditas*. Ergo voluntas de necessitate appetit ultimum finem sibi ostensum per intellectum. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ista ratio ad oppositum reducitur manifeste, hoc modo : Illud quod naturaliter elicitur, necessario elicitur. Sed voluntas necessario elicit desiderium respectu multorum, secundum eos : ponunt enim quod voluntas vult naturaliter intellectui (δ) verum, et supposito esse et vivere et multa alia. Ergo voluntas de necessitate desiderabit esse et scire et multa alia apprehensa, et non solum ultimum finem. Hoc autem est contra experientiam : quia multi desiderant non esse et non vivere; unde et fortis non sperans aliam vitam exponit se morti, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 6 et seq.).

Sexta ratio talis est : Quod est idem apud omnes, tale est immobile, ut patet, 5. *Ethicorum* (cap. 7). Sed velle beatitudinem commune est apud omnes, secundum Augustinum, 13. *de Trinitate*, cap. 8, dicentem : *Omnes beati esse volunt*. Et infra : *Illa vera est et perspecta* (ε) *et examinata et eliquata ac certa sententia, beatos esse omnes homines velle*. Et infra : *Hoc veritas clamat, et natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus indidit*. Et Philosophus, 9. *Ethicorum* (cap. 4), dicit quod volumus quidem omnes bona, eligimus autem nequaquam. Et multa alia dicit de ista materia Augustinus, 13. *de Trinitate*. Ergo videtur quod voluntas necessario appetit beatitudinem per intellectum apprehensam. — Contra istam rationem

(α) *omne.* — *esse* Pr.
(β) a verbis *et sic* usque ad *utetur,* om. Pr.
(γ) *volet.* — *nolet* Pr.
(δ) *volendo.* — *nolendo* Pr.

(α) *secundarios.* — *secundum alios* Pr.
(β) *potest.* — *possit* Pr.
(γ) *naturaliter.* — *necessario* Pr.
(δ) *intellectui.* — *intellectum.* Pr.
(ε) *perspecta.* — *prospecta* Pr.

instat, dicens quod ratio potest reduci in oppositum in hunc modum : Illud est necessarium, quod est idem apud omnes. Sed omnes volunt vile emere et care vendere, ut ibidem (13 *de Trinit.*, cap. 3) de mimo recitat Augustinus, qui dixit omnibus exsistentibus in foro. Et multa alia sunt quæ omnes volunt communiter, quia ad illa naturaliter inclinamur. Ergo ista et multa alia de necessitate vellemus; cujus oppositum experimur.

Septima ratio est : Sicut se habet verum (α) malum, vel apparens, respectu prosecutionis vel desiderii; sic verum (β) bonum, vel apparens, respectu fugæ et resilitionis. Sed malum verum (γ), vel apparens, non potest a voluntate desiderari vel prosequi. Igitur verum (δ) bonum, vel apparens, nullo modo potest respui. Tale autem est beatitudo, vel finis ultimus. Ergo ab illa ostensa per intellectum voluntas non potest resilire. — Contra hanc rationem instat, dicens quod ratio potest deduci in oppositum sic : Voluntas potest prosequi quidquid intellectus potest judicare sub ratione boni. Sed suspensio volitionis finis ultimi potest apprehendi sub ratione boni, inquantum in illa suspensione est magna libertas, et inquantum illa volitio includit quamdam inutilem occupationem, occupari videlicet in continua musitatione respectu finis. Ergo non apparet cur voluntas non possit prosequi illam suspensionem.

Octava ratio est : Quia, si illud quod minus videtur inesse, inest, et id quod magis. Sed minus videtur quod beatitudo, in universali cognita et confuse, trahat immutabiliter voluntatem, quam de objecto beatifico clare viso. Ergo, cum illa de (ε) necessitate fruatur, multo fortius Deo clare viso. — Contra hanc rationem instat, reducendo rationem in oppositum, sic : Si illud quod minus videtur inesse, inest, et illud quod magis. Sed minus videtur quod beatitudo, apprehensa ut summum bonum confusum et universale, traheret immutabiliter voluntatem, quam de Deo apprehenso ut summum bonum, et sic certitudinaliter æstimato : quoniam particularia magis movent quam universalia, in moralibus præsertim (ζ). Ergo, si summum bonum universale et confusum trahat, dum apprehenditur, immutabiliter voluntatem, multo fortius Deus, cum æstimabitur summum bonum, trahet ad se immutabiliter voluntatem ad se diligendum; cujus oppositum ipsi dicunt. Nec valet si dicatur quod hoc solum tenetur per fidem. Non valet, inquam. Tum quia hoc tenetur per rationem, quod Deus est summum bonum, et illud quo majus excogitari non potest, secundum Anselmum, *Prosolog.* (cap. 3). Tum quia, licet teneatur per fidem et per firmam æstimationem, æque efficaciter movebit ac si teneretur per scientiam, sicut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 3), contra volentem evadere sermonem Socratis, dicentis quod impossibile est agere contra scientiam, ut patet ibidem.

Nona ratio est : Quia ab illo non potest voluntas resilire, ubi nullam rationem invenit mali, sed reperit rationem omnis boni. Sed in Deo clare viso nullam mali reperit rationem, immo plenitudinem omnis boni. Ergo a dilectione illius resilire non potest. Et confirmatur : quia voluntas movetur ex aliquo *cur*, secundum Anselmum. — Contra hanc rationem instat, reducens eam in oppositum, sic : Si ab illo resilire non potest voluntas, ubi nullam rationem mali invenit, sed potius omnis boni; ergo, cum in Deo concepto a viatore sub ratione omnis boni, viator nihil tale reperiat, stante ista æstimatione, non poterit resilire; et sic nullus poterit peccare, nisi fiat prius hæreticus. Et ad confirmationem, dicendum quod voluntas in resiliendo habebit aliquod *cur*, scilicet experientiam propriæ libertatis.

Decima ratio est : Objectum quod replet totam capacitatem potentiæ, immo excedit eam, sic implet et movet illam, quod non potest resilire ab illo, maxime si movetur secundum inclinationem naturæ. Sed Deus est objectum implens totam capacitatem voluntatis, et in ipsum diligendum voluntas naturaliter inclinatur. Ergo, ipso præsente, impossibile est quod resiliat ab eodem. — Contra hanc rationem instat, sic : Objectum quod non replet totam capacitatem potentiæ, non attrahit immobiliter voluntatem. Sed tale est Deus. Quod patet dupliciter. Primo quidem, quia non replet nisi mediante actu dilectionis; dilectio vero illa non replet totam potentiam voluntatis, cum voluntas sit in potentia ad multas alias dilectiones. Secundo vero, quia illud non satiat, quod relinquit desiderium possibile respectu alterius objecti; nunc autem, Deo præsente, adhuc potest voluntas in multis aliis complacere, et forsitan in experientia propriæ libertatis; ergo non attrahit immobiliter voluntatem.

Sic ergo, quidquid sit de conclusione, rationes non sunt multum stabiles. Et illud est maxime irrationabile (α), quod summum bonum universaliter consideratum et apprehensum trahat immobiliter voluntatem, quin (β), stante firma æstimatione quod hoc summum bonum sit solus Deus, ipse Deus sic apprehensus immobiliter moveat voluntatem. Hoc autem videtur necessarium. Quia, sumpta majore per intellectum, et ei adhærente per voluntatem, si sit firma opinio de minori, absque hoc quod non sit scientia, statim conclusio est volita, ut patet,

(α) *verum.* — *verbum* Pr.
(β) *verum.* — *verbum* Pr.
(γ) *verum.* — *verbum* Pr.
(δ) *verum.* — *verbum* Pr.
(ε) *de.* — Om. Pr.
(ζ) *præsertim.* — *et* Pr.

(α) *irrationabile.* — *rationabile* Pr.
(β) *quin.* — *uoniam* Pr.

7. *Ethicorum* (cap. 3). Unde, si volo omne dulce, et, lacte demonstrato, dico (α), *hoc est dulce*, statim conclusio est volita, scilicet *hoc lac*. Pari ratione, si de necessitate volo summum bonum, cognito quod Deus sit tale summum bonum (β), statim ergo sequitur quod Deus est volitus de necessitate. Tum quia, stante connexione formalis objecti, super quod transit potentia, cum materiali objecto, simul transit super utrumque potentia; si ergo summum bonum est volitum necessario, et illud applicat firma opinio ipsi Deo, omnino sequitur quod Deus conceptus ut summum bonum necessario appetitur. Idcirco opinio illa videtur valde irrationabilis (γ). — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supra dictis. Et ad (δ) argumenta Scoti, dicitur primo, quod in dictis sancti Thomæ bene intellectis non est aliqua contradictio; licet ipsum non bene intelligentes oppositum opinentur; de quorum numero fuit Scotus, sicut ex sequentibus apparebit. Unde **ad primum argumentum suum** dicitur, negando majorem. Non enim ideo solum voluntas necessario appetit beatitudinem in universali apprehensam, quia in ea est ratio omnis boni, et defectus omnis mali, secundum rem; sed quia illud importat per (ε) propriam rationem, ex qua habet quod sit per se objectum voluntatis. Nullum autem particulare bonum ex propria ratione hoc importat; nec quæcumque beatitudo in particulari apprehensa, et secundum propriam rationem, prout præscindit a communi ratione beatitudinis. Ideo nullum tale est per se objectum voluntatis, sed quasi per accidens; nec necessario movet voluntatem apprehensum (ζ) sub propria ratione, ut accidit communi rationi beatitudinis. De hoc beatus Thomas, dist. 49, q. 1, art. 3, q[la] 1, in solutione primi, sic dicit : « Sicut visibile est duplex, scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo; ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter potest accipi, scilicet per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum potest dici ultimus finis voluntatis, per se loquendo. Sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus finis voluntatis, et principale ejus objectum, quasi per accidens. Beatitudo autem, quantum ad illud quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad illud quod accidit per se objecto, non est nota omnibus. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem (α), vel divitias, vel virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens esse multos errores. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem : quia beatitudo, inquantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui non appetit mel. » — Hæc ille.

Ad secundum patet per idem. Quamvis enim beatitudo in communi non includat, secundum rem, majorem perfectionem quam divina visio aut quævis beatitudo particularis, includit tamen majorem perfectionem secundum rationem; quia ex sua ratione dicit bonum perfectum et summum. Nec ratio valet (β), ut patet per prædicta. Non autem divina visio, aut quodcumque bonum in particulari consideratum; et ideo non est ita per se objectum voluntatis, nec natum movere voluntatem, sicut beatitudo in communi considerata.

Ad tertium dicitur quod, licet naturalis inclinatio voluntatis sit ad aliquid particulare, non tamen sub ratione particulari, sed sub ratione communi. De hoc sanctus Thomas, 1[a] 2[æ], q. 5, art. 8, in solutione secundi, sic dicit : « Cum voluntas sequatur apprehensionem rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis (γ) considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in corp. art.). Potest etiam considerari secundum alias rationes speciales, vel ex parte illius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam. » — Hæc ille. — Item, præsenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione tertiæ quæstiunculæ, sic dicit : « Objectum voluntatis est

(α) *dico*. — *dicendo* Pr.
(β) a verbo *cognito* usque ad *bonum*, om. Pr.
(γ) *irrationabilis*. — *rationabilis* Pr.
(δ) *ad*. — Om. Pr.
(ε) *per*. — *hic* Pr.
(ζ) *apprehensum*. — *apprehensam* Pr.

(α) *voluptatem*. — *voluntatem* Pr.
(β) *ratio valet*. — *rationalis* Pr.
(γ) *rationis*. — Om. Pr.

in rebus, ut dicit Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam exsistentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem, prætermissa particulari ratione; res tamen extra animam non potest esse secundum rationem communem, nisi cum additione propriæ rationis. Et ideo oportet quod quandocumque voluntas fertur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter, quandocumque fertur in summum bonum, oportet quod feratur in summum bonum illius vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur, quod tamen feratur in talem beatitudinem, hoc non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis, quæ adinvenit in hoc vel in illo bono summum bonum hominis constare. Et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit actualiter, conjungitur ibi naturalis appetitus et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis, semper est ibi rectitudo; sed non semper ex parte appetitus (α) rationalis, scilicet quando appetitur ibi beatitudo ubi vere non est. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 7 : « Sciendum est, inquit, quod differenter est aliquid provisum homini et cæteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus, secundum corpus, provisa sunt specialia tegumenta (sicut corium durum, plumæ, et hujusmodi), specialia etiam munimenta (ut sunt cornua, et ungues, et hujusmodi); et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista sunt provisa in generali, inquantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia tegumenta et munimenta præparare; et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, et ad diversa se extendens, quod non possint determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est etiam ex parte apprehensionis : quia aliis animalibus sunt inditæ secundum naturalem æstimationem (β) quædam substantiales conceptiones eis necessariæ, sicut ovi, quod (γ) lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi; sed, loco horum, homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ : sicut gravi, quod sit deorsum; et unicuique animali illud quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, scilicet ut appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis (α), vel delectationibus, vel hujusmodi, non est ei determinatum a natura, etc. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur primo, quod voluntas non appetit naturaliter nec necessario aliquod universale prout abstrahit a singularibus, sed naturaliter et necessario appetit rem particularem, puta Dei visionem, sub ratione communi et universali. De hoc latius dicetur, respondendo ad argumenta Durandi, utrum scilicet odium possit esse ad aliquid in universali. — Dicitur secundo, quod intellectus non dictat naturaliter aut necessario beatitudinem consistere in hoc vel illo particulari, sed in aliquo particulari, cui competat ratio communis beatitudinis. Sed tale dictamen est per gratiam, aut per inventionem rationis. — Dicitur tertio, quod non est inconveniens, immo verum, quod aliquod bonum particulare secundum unam rationem necessario appetitur, et secundum aliam non appetitur necessario, sed mere contingenter, ut supra dictum fuit.

Ad quintum dicitur quod arguens ibi deceptus fuit, non intelligens distinctionem sancti Thomæ, quomodo scilicet voluntas necessario vult beatitudinem sub ratione communi conceptam, quoad determinationem actus, non quoad exercitium. Conceditur enim quod voluntas non necessario agit in via, nec necessario elicit volitionem respectu beatitudinis qualitercumque apprehensæ; sed necessitatur quoad specificationem actus, sic quod, fine apprehenso, si aliquem actum volendi circa illum eliciat, ille erit prosecutio, non fuga, vel velle, non nolle. Et, licet de hoc plura dicta sint in primo articulo, adhuc deducam dicta sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 22, art. 6, ubi sic dicit : « Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, ideo oportet quod illud ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est (art. 5). Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium : scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem (β). Respectu objecti quidem (γ) est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, inquantum ad ipsum finem multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit

(α) *appetitus.* — *habitus* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *quod.* — *ut* Pr.

(α) *scientiis.* — *vel factis* Pr.
(β) *finem.* — *fine* Pr.
(γ) *quidem.* — *quædam* Pr.

esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod sicut res naturales de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere, quod possint appetere et non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujusmodi est in potestate ejus appetere hoc vel illud. — Secundo est voluntas indeterminata respectu actus : quia etiam circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quia res inanimatæ non sunt motæ a seipsis, sed ab alio; unde in eis non est moveri et non moveri; res autem animatæ moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle vel non velle. — Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis in finem, inquantum voluntas potest appetere illud quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel etiam secundum apparentiam tantum. Et hæc indeterminatio ex duobus contingit : scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem; et iterum (α) ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta, etc. » Et post multa subdit : « Cum autem voluntas dicatur libera inquantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur : scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum et malum. Sed, quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti. Secundum vero est respectu quorumdam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium illorum, sed quorumdam eorum, scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status, sed illius tantum in quo natura deficere potest; nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. » — Hæc ille. — Item, *de Malo*, q. 6, articulo unico, in solutione septimi, sic dicit : « Activum non movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum. Et hoc est solum bonum perfectum, quod est beatitudo. Quod tamen voluntas potest non velle actu : quia potest avertere cogitationem (α) beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum. Et, quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, voluntas non necessitatur ad volendum actu beatitudinem, quoad exercitium actus; sed solum quoad specificationem ejus.

(α) *iterum*. — *intellectum* Pr.

Ad sextum dicitur quod propositio ibidem recitata, vera est, si bene intelligatur, ut patet per prædicta. Unde istud argumentum, sicut præcedens, procedit ex falso intellectu dictorum sancti Thomæ, ut præallegata demonstrant.

Sciendum tamen est, pro intellectu conclusionum et solutionum ad objecta contra conclusiones, quod cum sanctus Thomas dicit quod voluntas non necessario sed contingenter vult aut appetit ultimum finem sub ratione communi ultimi finis apprehensum, quoad exercitium actus, et quod respectu cujuslibet objecti potest elicere velle vel suspendere actum volitionis, vel similia verba, hoc non est sic intelligendum quod, stante apprehensione practica ultimi finis, voluntas possit omnem actum volendi circa illum suspendere, vel nullum actum elicere. Hoc enim repugnat dictis ejus; potissime quia æquiparat voluntatem respectu ultimi finis et intellectum respectu primi principii; constat autem quod impossibile est intellectui proponi primum principium, quin statim habeat actualem assensum respectu illius; pariformiter ergo habet dicere quod, proposito ultimo fine voluntati, præsertim practicæ, utputa, utrum sit appetendus vel non, statim voluntas elicit actum volendi finem ultimum. Dicendum ergo quod voluntas non necessario elicit actum volendi circa ultimum finem absolute, pro tanto quia potest apprehensionem practicam finis suspendere; et sic, mediante tali suspensione apprehensionum, potest suspendere actum proprium volendi finem. Cum hoc tamen constat quod voluntas necessario elicit actum volendi circa finem ultimum, necessitate suppositionis, scilicet stante practica apprehensione ultimi finis. Et istud bene facit ad intellectum prædictorum et sequentium. Quia voluntas non potest suspendere actum volitionis ultimi finis, nisi prius suspendat apprehensionem practicam ejus; et sic mediate potest proprium actum suspendere, non autem immediate. Et ulterius, nec proprium actum nec alterius potest directe imperare, nec suspendere, nisi quantum tale imperium, vel suspensio, proponitur sibi per intellectum sub ratione boni, et, cum hoc, practice.

(α) *cogitationem*. — *cognitionem* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta aliquorum. — Ad argumenta secundo loco inducta contra conclusionem, et per Durandum recitata, dicitur primo, quod naturalis appetitus voluntatis, quo voluntas naturaliter vult finem, est actus elicitus, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 1, ubi sic dicit : « Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem est prior quam intellectus, quia natura uniuscujusque rei est essentia ejus. Unde illud quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor; quæ tamen diversimode reperitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intelligibili invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura vero sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione (α), secundum solum ordinem naturæ in aliquid. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod appetitus naturalis in voluntate non est solus ordo ejus in aliquid. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 5; et 1ª 2æ, q. 10, art. 1 : « Sicut, inquit, dicit Boetius in libro *De duabus naturis*, et Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum rebus mobilibus; et talis natura est materia, vel forma, ut patet ex 2. *Physicorum* (t. c. 4 et 12). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et, secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam; et hoc est idem quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur ad aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in eis quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu : nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut et quælibet potentia in suum objectum; et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationis in intelligibilibus; et universaliter omnia quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent solum ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis; sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse, et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia apprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. » — Hæc ille. — Tunc ad primam probationem illius assumpti, dicitur quod ad hoc respondet in forma sanctus Thomas, 1ª 2æ, ubi supra (q. 10, art. 1). Arguit enim sic (secundo loco) : « Illud quod est alicui naturale, inest ei semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, in rebus naturalibus, id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia; motus autem est actus exsistentis in potentia; et ideo quæ pertinent ad motum, vel quæ consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt; sicut ignis non movetur semper sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non oportet quemlibet appetitum naturalem semper actu esse, stante natura cujus est. — Per idem patet ad confirmationem ibi adductam. — Ad aliam improbationem, dicitur quod appetitus naturalis, sicut prius dictum est, diversimode est in diversis; ideo non oportet, si in aliquibus non sit aliud quam sola inclinatio, puta in non cognoscentibus, quod ita sit in sensibilibus vel intelligibilibus. Unde illa argumenta parum habent efficaciæ.

Ad argumenta autem quæ ibidem recitantur, scilicet quod non omnes appetant beatitudinem appetitu qui sit actus elicitus (quæ etiam sunt Scoti), respondet Durandus (dist. 49, q. 8), dicens quod, « quidquid sit de conclusione, tamen argumenta non valent. Quod patet discurrendo per singula. Cum enim primo dicitur quod nulla potentia superior necessitatur ab inferiori, — potest dici quod immo, etsi non causaliter, tamen consecutive; sicut intellectus necessario apprehendit quod primo sibi offertur a viribus sensitivis, et tamen intellectus est altior potentia quam sensus. Item, falsum est quod postea assumitur, scilicet quod voluntas est superior intellectu. Hoc enim non est verum; immo potius contrarium. Nam oportet quod voluntas feratur in quodcumque fertur, secundum formam et dictamen intellectus, cum ipsa non possit ferri nisi in cognitum. Ex quo sequitur quod propositio quam assumunt, non est vera, hæc scilicet : Voluntas ex necessitate movet potentias, qua necessitate movetur in suum objectum. Hoc enim non apparet; sed

(α) *cognitione.* — *ratione* Pr.

movet eas solum eo modo quo intellectus judicat esse movendas. Et ideo, quantumcumque voluntas ferretur necessario in suum objectum, non oportet quod voluntas moveat (α) necessario alias potentias ad semper ostendendum sibi suum objectum, nisi intellectus judicaret quod tale objectum est sibi semper necessario ostendendum; quod non oportet. » — Hæc Durandus, et bene.

Ad secundum dicit (ibid.) quod, « cum dicitur, Nullus habitus acquisitus potest tantum inclinare voluntatem ad volendum, quantum appetitus naturalis; — dicendum quod non est ad propositum. Quia non loquimur de inclinatione voluntatis in suum objectum per aliquem habitum acquisitum, sed per ipsammet naturam potentiæ, quæ habet necessariam habitudinem ad aliquod objectum, ut in ipsum feratur actu elicito; et illa inclinatio potest esse ita efficax, supposita præsentia talis objecti, sicut inclinatio appetitus naturalis. Et iterum, si intellectus qui dicitur habitus principiorum, est aliquid acquisitum, constat quod inclinat æque efficaciter potentiam intellectivam ad assentiendum necessario primis principiis sibi propositis, sicut appetitus naturalis ipsius intellectus inclinat ipsum ad intelligere. Et eodem modo (β) potest esse in voluntate, si habeat aliquem talem habitum. » — Hæc Durandus, et bene.

Ad tertium dicit (ibid.) quod « ad auctoritatem Beati Augustini potest dici quod loquitur de libertate a coactione, quæ coactio nunquam est in voluntate; non autem de libertate a necessitate immutabilitatis, quæ est in voluntate respectu multorum, vel saltem aliquorum ». — Hæc ille, et conformiter dictis sancti Thomæ, 1 p., q. 82, art. 1, ubi sic dicit : « Naturalis necessitas non repugnat voluntati; quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui (γ) est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 89). Oportet enim quod illud quod inest naturaliter alicui, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus (δ) procedit ab aliquo immobili. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 5 : « Sicut, inquit, potest accipi ex verbis Augustini in 5. *de Civitate Dei* (cap. 10), duplex est necessitas : scilicet coactionis, et hæc in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, et tali necessitate voluntas aliquid vult, etc. »

Ad quartum dictum respondet Durandus (ibid.), dicens quod « responsiones ad argumenta ibidem datæ, non valent. Cum enim dicitur primo, quod auctoritates Augustini et Anselmi intelliguntur de appetitu naturali, et non de actu elicito, — patet expresse quod non est verum. Dicit enim Augustinus (α), 13. *de Trinitate*, cap. 3, in fine, quod si ille mimus qui promisit se dicturum quid omnes vellent, et dixit, « *Vili vultis emere, et care vendere,* » si, inquam, *dixisset,* « *Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis,* » *dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quæ omnibus et in omnibus satis nota est, nunquam recedit.* Et constat quod loquitur de voluntate, seu actu voluntatis elicito, de quo mimus dixerat, « *Vili vultis emere, et care vendere;* » et non loquitur solum de appetitu naturali voluntatis. Item, 4 cap. ejusdem libri, inquirit, cum omnes velint beatitudinem, an omnes eam noverint (β); constat autem quod *velle* sequens notitiam, est actus elicitus. Item, 5. cap., dicit quod *omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt;* et subjungit quod *nullus potest amare quod nescit* (γ); et ita loquitur de amore sequente cognitionem. Anselmus etiam, *de Casu Diaboli*, cap. 12, circa finem, dicit : *Omnes quippe volunt esse beati.* Et loquitur de beatitudine absolute, quæ includit commodum, de qua loquitur, dicens : *Justitiam non omnes volunt; commodum vero non solum omnis natura rationalis, sed omne quod sentire potest, vult; nam nullus vult nisi quod aliquo modo putat sibi commodum.* Et sic loquitur de *velle* quod sequitur cognitionem, quod *velle* est actus elicitus. Et sic expositio qua exponunt dicta Augustini et Anselmi, non est vera, ut patet clarissime intuenti dicta eorum in prædictis locis ». — Hæc Durandus, et bene.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra eamdem conclusionem, dicitur quod appetitus vel volitio beatitudinis secundum communem rationem, non est solum habitualis, immo actualis; nec est solum velleitas vel appetitus conditionalis, immo velle absolutum; cum sit principium et causa omnium aliorum actuum voluntatis; causa autem non est debilior suo effectu. Tunc ad hujus improbationem, dicitur quod illa probatio non valet, propter multa. Primo, quia falsum assumit, scilicet quod voluntas nihil (δ) absolute et efficaciter velit, nisi proponatur (ε) sibi sub ratione particulari, vel propter rationem particularem, et

(α) *moveat.* — *moveret* Pr.
(β) *eodem modo.* — *eadem* Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.
(δ) *motus.* — *modus* Pr.

(α) *Augustinus.* — Om. Pr.
(β) *noverint.* — *noverunt* Pr.
(γ) *nescit.* — *nescitur* Pr.
(δ) *nihil.* — *aliud* Pr.
(ε) *proponatur.* — *proportionatur* Pr.

non universalem. Hujus falsitas patet : quia voluntas efficaciter, id est, absolute, potest odire, fugere et detestari aliquid in universali, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 29, art. 6, ubi quærit : Utrum odium possit esse alicujus in universali? Et in responsione principali sic dicit : « De universali contingit loqui dupliciter : uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio modo, de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si ergo universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, nec apprehensiva, neque appetitiva, potest tendere in universale : quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic et odium sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali : quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi; unde ovis (α) odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari : quia ex actu lædentis; actus autem particularium sunt. Et, propter hoc, dicit Philosophus (2. *Rhetor.*, cap. 4), quod *ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere.* Sed odium quod est in parte intellectiva, cum sequatur universalem apprehensionem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod velle et nolle, amor, odium voluntatis possunt esse absolute et efficaciter objecti propositi in universali. — Secundo, illa improbatio deficit, quia male applicat distinctionem de voluntate efficaci et inefficaci. Illam enim distinctionem mutuavit a sancto Thoma, 1 p., q. 19, art. 6, ubi quærit : Utrum voluntas Dei semper impleatur? Et distinguit, ibidem (ad 1ᵘᵐ), de voluntate antecedente et consequente. Et illud quod sanctus Thomas vocat voluntatem antecedentem, iste appellat voluntatem inefficacem ; et illud quod sanctus Thomas vocat voluntatem consequentem, iste appellat voluntatem efficacem. Sed applicatio non valet in proposito. Quia voluntas consequens et efficax proprie est qua aliquid volumus, consideratis omnibus circumstantiis particularibus ; voluntas autem antecedens et inefficax, est qua aliquid volumus, secundum primam sui considerationem, non tamen consideratis particularibus circumstantiis. Constat autem quod ista distinctio in proposito nullum prorsus habet locum : quia beatitudo secundum communem rationem considerata nullam habet rationem non eligibilitatis, sed secundum omnem considerationem eligibilis apparet. — Tertio, probatio, vel improbatio illa, non valet : quia, sicut in superioribus responsionibus dictum est, beatitudinis appetitus in universali semper est cum (α) appetitu alicujus beatitudinis particularis.

Dicitur ulterius, quod arguens male exponit dicta Beati Augustini : quia, sicut ipsemet probavit, contra argumenta Scoti, quod appetitus beatitudinis est actus elicitus, ita habet consequenter ponere quod ille appetitus est absolutus, et voluntas non solum antecedens, sed consequens; cum Augustinus dicat illum amorem beatitudinis esse ardentissimum ; et, 19. *de Civitate Dei* (cap. 1), dicit quod *illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.* — Quod autem dicit arguens, de immortalitate, vel appetitu illius, — dicitur quod non est simile : quia immortalitas non ita nominat per se objectum voluntatis, sicut beatitudo. Secundo, dicitur quod immortalitas naturaliter appetitur voluntate consequente, et actu elicito implicite, scilicet in appetitu beatitudinis, licet forte non explicite ; et ita intelligenda sunt dicta sancti Thomæ, 1ª 2ᵆ, q. 10, art. 1, quæ superius recitata sunt.

Ad confirmationem, dicitur quod nullus naturaliter appetit quod est sibi impossibile per se et ex conditione naturæ. Nihil tamen prohibet illud quod aliquid naturaliter appetit, esse sibi impossibile per accidens, ex aliqua conditione individui. Sic autem est in proposito de damnatis respectu appetitus beatitudinis; qui naturaliter appetunt beatitudinem, licet sit eis impossibilis per accidens. Voluntas enim et appetitus naturalis in eis manet, ut ostendit sanctus Thomas, dist. 50, q. 2, art. 1, qˡᵃ 1. Ipsemet etiam Durandus (dist. 49, q. 8) respondet ad hoc argumentum, videns ejus inefficaciam. Dicit : « Cum in damnatis natura remaneat integra, ipsi appetunt appetitu naturali beatitudinem. Et si dicatur quod appetitus naturalis non potest esse frustra ; — dicendum quod verum est in tota specie ; nihil tamen prohibet quod in aliquibus individuis speciei frustretur. De appetitu autem qui est actus elicitus, dicendum quod damnati non appetunt beatitudinem in speciali, appetitu efficaci, laborando vel conando ad aliquam beatitudinem ; cum sciant hoc sibi impossibile. Sed appetitu conditionato appetunt eam, inquantum habet rationem commodi : vellent enim, si esset eis possibile, eam habere, quatenus est quoddam commodum. Et similiter appetunt beatitudinem in generali, scilicet bene habere. » — Hæc Durandus; et bene; hoc addito, quod non solum

(α) *ovis.* — Om. Pr.

(α) *cum.* — Om. Pr.

conditionali appetitu, sed appetitu absoluto appetunt beatitudinem; quia ille appetitus non est in potestate horum, cum insit eis a Deo et a natura.

III. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ recitat Aureolus, dicitur primo, quod auctoritas Augustini ibidem adducta, intelligenda est de voluntate electiva, quia illa plenissime est in potestate volitivæ potentiæ; non autem de voluntate naturali, quia illa non est totaliter in potestate voluntatis. Pro hac solutione, et præcedenti, facit dictum sancti Thomæ, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione primæ quæstiunculæ, ubi sic dicit : « In damnatis potest duplex voluntas considerari : scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Et naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura posuit hanc inclinationem, quæ dicitur naturalis voluntas. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud, etc. » Simile dicit de dæmonibus, 1 p., q. 64, art. 2, in solutione quinti argumenti. Item, pro ista solutione facit illud quod dicit, *de Veritate,* q. 22, art. 5. Ibi enim arguit in oppositum quæstionis, septimo loco, sic : « Ex eo quod aliquid voluntarium est, dicitur esse in nobis, ita quod nos sumus domini illius. Sed illud quod est in nobis, et cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et non de necessitate aliquid vult. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illa ratio procedit de voluntate secundum quod voluntas est. Hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum. » — Hæc ille. — Pro cujus intellectu, sciendum quod in principali solutione illius articuli sic dicit : « Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quædam natura sit : quia omne quod in rebus invenitur, natura quidem dicitur. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum illud quod voluntatis est, sed etiam quod est naturale. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest quidam naturalis appetitus boni sibi convenientis. Et, præter hoc, habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei convenit inquantum est voluntas. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum non determinatur ex natura, etc. » Vide totum articulum. Item, ibidem, in solutione quinti ad oppositum, sic dicit : « Voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet; hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium. Sed, prout est quædam natura, nihil prohibet eam determinari ad unum. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis locis (α).

Ad secundum dicitur quod major est vera, si intelligatur de agente ex necessitate, quod necessitatur quantum ad exercitium actus; sicut patet in similitudine ibidem adducta, de gravi. Voluntas autem non sic necessitatur ad agendum, ut supra dictum est (β). Non enim necessario agit, nec actum elicit, nisi cum est in certa dispositione, scilicet cum offertur sibi objectum quod est finis. Stante enim tali ostensione, necessario vult, necessitate consequentiæ, non autem consequentis, et ex suppositione, non autem simpliciter.

Ad tertium patet solutio per præcedentia. Concludit enim quod voluntas non necessario vult finem, quoad exercitium actus. Cum quo stat quod necessario vult finem, quoad specificationem actus. Quia enim voluntas non vult finem quoad exercitium, nisi sibi ostendatur per intellectum; illa autem ostensio est contingens; ideo consequenter exercitium volendi finem est contingens; nec habet in via quamcumque necessitatem, nisi ex suppositione, et conditionatam, non absolutam; puta si offeratur sibi per intellectum, ut dictum est.

Ad quartum patet per idem. Cum enim quies voluntatis in ultimo fine non sit nisi per aliquem actum dilectionis, vel desiderii, vel delectationis, sicut voluntas non necessario exercitat tales actus nisi sub conditione, ita nec necessario quiescit in fine, quoad exercitium actus, nisi ex suppositione; sed solum quantum ad specificationem actus (γ). Ideo similitudo de quiete gravis in centro non est ad propositum : quia ibi non est exercitium actus contingentis, sed privatio motus, cum præsentia finis. Et sic iterum est ibi necessitas ex suppositione, non simpliciter, nec absoluta; et sic est in proposito. Similiter nec valet similitudo de appetitu sensitivo : quia ille necessitatur quoad exercitium sui actus; non sic autem voluntas.

Ad quintum patet per idem. Quia major est vera de agente quod (δ) agit necessario, quoad exercitium actus; ut patet in similitudine ibidem adducta, de gravi. Non autem est vera de agente quod non necessitatur ad exercitium sui actus, sed solum quoad ejus specificationem. Ideo non oportet quod voluntas intensissime velit ultimum finem actualiter, et quoad intensionem actus vel exercitii. Sciendum tamen quod, licet voluntas in via non appetat intensissime ultimum finem sibi practice ostensum, quoad intensionem actus, tamen intensissime illum appetit, quoad rationem appetendi, quia scilicet illum propter se appetit, alia vero propter ipsum. Item, finem quandoque intensissime appetit; quia

(α) Cfr. præsertim 1 p., q. 82, art. 1.
(β) Cfr. *ad sextum* Scoti.
(γ) *actus.* — *quietis* Pr.
(δ) *et.* — Ad. Pr.

in quolibet appetitu appetitur finis, implicite vel explicite.

Ad sextum dicitur quod bene concludit quod voluntas non necessitatur plus quam intellectus, quoad exercitium actus; quod conceditur.

Ad septimum patet per idem : quia procedit de necessitate quoad exercitium, non de necessitate quoad specificationem; et ideo non concludit, nisi sicut præcedens.

Ex quibus patet quod illa argumenta nullam efficaciam habent contra conclusionem bene intellectam. Unde et earum inefficaciam Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 2) ostendit dicens quod « omnes illæ possunt reduci ad oppositum contra arguentem. — **Prima** namque potest sic reduci : Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas. Sed in ejus potestate est actus intellectus, et, eo mediante, potest velle finem et non velle, avertendo intellectum a consideratione finis. Ergo, stante consideratione finis, potest velle et non velle finem. Hic est fallacia figuræ dictionis, mutando *quid* in *quale*, substantiam in modum. Non enim sequitur : Voluntas habet in potestate sua actum; ergo immediate habet. Nec sequitur : Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas; ergo nihil immediatius. Unde, quia voluntas movet se mediante arbitrio, ut prima motio passiva sit in libero arbitrio ab ipsa voluntate, secunda vero motio passiva sic est in voluntate sicut nauta movet se mediante nave, idcirco non debet inferri quod immediate possit, sicut nec nauta immediate se posset movere nisi per navim. — **Secunda** vero sic reducitur : Agens quod necessitatur ad agendum, eadem necessitate removet prohibens, si potest. Sed appetitus bruti potest figere imaginationem in id quod appetit. Cum ergo de necessitate appetat, et posset figere imaginationem in appetibili, et per consequens removere prohibens, quod est non imaginari (α), sequitur quod semper imaginabitur appetibile unum et idem. Hoc autem est falsum. Ergo, cum minor sit vera quoad utramque partem, scilicet quod appetitus bruti movetur ad appetibile, et quod appetitus ejus figit imaginationem in appetibili (sicut patet de canibus, qui ex appetitu imaginantur lepores; unde appetitus figit oculos et sensus exteriores in appetibili, et non apparet cur etiam imaginationem non figat), restat ut major argumenti sit falsa. — **Tertia** quoque deficit, ut videtur. Appetitus enim bruti, qui est unum extremum, et appetibile, quod est aliud extremum, necessario se respiciunt; tamen imaginatio quæ est media, non necessario manutenetur in consideratione appetibilis, ut dictum est statim. — **Quarta** quoque ratio pari modo infringitur in bruto. Et iterum : Illud quod necessario quiescit in aliquo, non necessario manutenet illud, si ab aliquibus abducatur. Sed multa sunt, quæ possunt avertere intellectum a consideratione ultimi finis : videlicet connexio specierum, ex qua oritur quod intellectus transeat subito discursive ab uno in aliud; adhuc etiam occupationes sensuum, de quibus constat quod avertere possunt; et adhuc fames et sitis et indigentiæ corporales, de quibus etiam constat; adhuc etiam appetitus prosequendi finem realiter et ea quæ sunt ad finem, qui quidem oritur ex desiderio finis vel eorum quæ sunt ad finem. Ergo non est inconveniens quod voluntas non manuteneat perpetuo volitionem finis in se, aut considerationem ejus in intellectu. — **Quinta** vero sic potest reduci : Agens necessario agit de necessitate secundum ultimum potentiæ. Sed intellectus movetur a phantasmate de necessitate. Ergo intellectus secundum ultimum potentiæ suæ et intensissime intelligeret quodlibet objectum in phantasmate lucens. Hoc autem est falsum. Ergo et major. Potest enim esse quod voluntas aliquando magis, aliquando minus, in ultimo fine complaceat, vel propter confusiorem considerationem, vel propter majorem occupationem erga sensibilia, vel propter multas alias causas. — **Sexta ratio** potest reduci sic : Potentia libera per participationem non magis tendit libere in objectum quam illa quæ est libera per essentiam. Sed intellectus potest se suspendere a consideratione finis. Ergo et voluntas a volendo finem. Hucusque bene concludit ratio. Ergo æque immediate, non sequitur; quia mutatur modus de magis in modum immediationis. — **Septima** quoque sic reducitur : Quandocumque agentia sunt ordinata, si necessitas est in superiori, et in inferiori et omnibus aliis. Sed, dato quod voluntas necessario velit finem apprehensum in communi, non propter hoc necessitatur simpliciter, quin possit libere imperare intellectui ut consideret de his per quæ finis ille ultimus attingatur, et potentiæ executivæ ut exequatur; et possunt talia esse multa. Ergo adhuc manebit libera voluntas, et tota coordinatio eorum quæ sunt ad finem. » — Hæc Aureolus, et bene quoad hominem.

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ Aureolus primo loco ex se contra conclusionem proponit, dicitur, in generali, quod non aliud concludunt, sicut nec præcedentia, nisi quod voluntas non necessario vult finem ultimum in communi ostensum, quoad exercitium actus, absolute. Sed non concludunt quin velit illum necessario quoad specificationem actus; nec quin velit illum necessario quoad exercitium actus, ex suppositione, et ex conditionalitate. Unde

Ad primum argumentum dicitur quod responsio quam secundo loco arguens recitat, sufficienter evacuat argumentum. Nam (α) in fine ultimo, secun-

(α) *imaginari.* — *imaginabile* Pr.

(α) *Nam.* — *non* Pr.

dum rationem communem finis ultimi vel beatitudinis, nullus apparet boni defectus, nec includitur aliqua ratio mali ex parte objecti, sed potius omnis ratio boni; quamvis in modo apprehendendi, et ex parte apprehendentis, sit aliqua imperfectio. Et ideo ex hoc bene et optime concluditur quod voluntas non necessario vult illam confusam apprehensionem intellectus, nec suam volitionem consequentem talem apprehensionem; quia in talibus actibus est defectus alicujus boni, et ratio alicujus mali. Et hæc est ratio quare voluntas non necessario movetur ab objecto quocumque, quoad exercitium actus. Sed quin necessario moveatur quoad specificationem actus, ratio nullo modo concludit : quia in beatitudine, secundum rationem communem beatitudinis apprehensa, nec defectus boni, nec alia ratio mali reperitur. — Nec valet quod dicit de alietate apprehensionis : quia beatitudo sic apprehensa, est per se objectum voluntatis; non autem in particulari, vel secundum rationem particularem, materialem, aut accidentalem, apprehensa. Et hoc sufficit ad hoc quod simpliciter necessario velit finem in communi apprehensum, quoad specificationem; et, quoad exercitium, necessitate suppositionis.

Ad secundum dicitur, negando minorem. Et ad primam probationem ejus, dicitur quod nulla inadvertentia finis ultimi stat cum apprehensione ejus, secundum propriam ejus positionem, secundum quam est per se objectum voluntatis. Quod autem dicit, de disputatione et studio libri Ethicorum, — non obstat : quia in talibus locutionibus et lecturis non continue apprehenditur beatitudo secundum propriam rationem et per se, sed quandoque secundum rationem materialem et accidentalem, vel particularem; sic autem apprehensa non necessario movet, sicut nec Deus, aut ejus visio. Et ulterius, sicut supra dictum fuit, non omnis apprehensio ultimi finis, ut sic, necessario movet voluntatem quoad exercitium, nisi sit practica; in talibus autem disputationibus aut lectionibus solum et duntaxat est speculativa (α) finis apprehensio, quæ, ut sic, nihil aut parum movet; quia nihil dicit de prosequendo aut fugiendo, vel non dicit aliquid ut conveniens isti; bonum autem apprehensum, si non apprehenditur ut conveniens apprehendenti, non movet, ut in primo articulo dictum est, in probatione secundæ conclusionis. — Quod autem secundo inducitur, non aliud concludit, nisi quod voluntas non necessario appetit desiderium finis, nec considerationem ejus; quod conceditur. Et ideo argumentum concludit quod voluntas non necessario appetit finem quoad exercitium actus; sed non concludit quod, stante ejus apprehensione practica, secundum propriam rationem, possit non movere; quia illa distractio de qua loquitur arguens, non stat cum firma apprehensione finis.

Ad tertium patet per idem : quia non aliud concludit, nisi quod voluntas non necessario vult apprehensionem, aut desiderium finis, quia tales actus aliqualem imperfectionem important. Sed non concludit quod non necessario velit ultimum finem practice secundum propriam et per se rationem apprehensum. Et sic idem quod prius, scilicet quod exercitium actus non est simpliciter necessarium; sed ejus specificatio est simpliciter necessaria, ut sæpe replicatum est.

Ad quartum, negatur major. Cujus ratio patet ex sæpe dictis : nam objectum alicujus volitionis est per se objectum voluntatis, non tamen ejus volitio; et ideo non oportet quod tanta necessitate voluntas feratur in volitionem illius objecti reflexe, quanta fertur in objectum recte; sicut est in proposito, de ultimo fine et ejus volitione. Nec valet probatio, quia peccat per fallaciam consequentis : quia in virtute sic arguit, Complacentia finis potest displicere, ergo simul potest esse complacentia finis et displicentia complacentiæ finis; quæ consequentia penitus nihil valet; sed solum concluditur quod displicentia illa potest esse (α) vel post vel ante complacentiam, non autem quod simul esse possit.

Ad quintum, negatur major, tanquam nullius apparentiæ aut probabilitatis. Desiderium enim naturale potest esse de re absente, immobiliter; sicut grave, extra locum suum, naturaliter appetit centrum, et immobiliter. Quies vero, vel delectatio, non est nisi de re præsente; sicut grave non quiescit in centro, nisi dum ibi est. Sic in proposito: voluntas naturaliter et immobiliter appetit ultimum finem non habitum; sed non quiescit in eo, nisi dum realiter et actualiter habet illum. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 23, art. 4, sic dicit : « Diversitas activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, accipi potest in passionibus animæ ad similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in illo. Primo quidem, dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori genito, per quam habet inclinationem et aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus genitum est extra locum suum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco, cum ad illum pervenit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo

(α) *speculativa.* — *specifica* Pr.

(α) *simul.* — Ad. Pr.

primo quidem in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum; quod pertinet ad passionem amoris; cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum (α) bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et, ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium; cui opponitur, ex parte mali, dolor vel tristitia. » — Hæc ille.

Ad sextum, negatur minor. Dicitur enim quod quilibet diligit se naturaliter amore amicitiæ, et necessario quoad specificationem actus, licet non necessario quoad exercitium, sicut dictum est de appetitu ultimi finis. Nec valet improbatio hujus. Dicitur enim quod, sicut in appetitu ultimi finis potest esse meritum et demeritum, licet naturaliter et necessario appetatur, sic circa amorem sui : quia in tali amore est aliquid determinatum et necessarium a natura, puta quod homo velit sibiipsi bonum ; aliquid autem est ibi non determinatum a natura, puta quod homo velit sibiipsi tale bonum, vel tale; ideo ratione primi non est ibi virtus aut vitium, sed ratione secundi. De hoc, in simili, sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 3, q^la^ 3, ubi quærit : Utrum aliquis appetendo beatitudinem mereatur? In responsione sic dicit : « Bonum quod est objectum voluntatis, est in rebus, etc., » ut supra recitatum est, in principio hujus articuli, respondendo ad tertium Scoti. Item, ibidem, arguit sic, primo loco : « Naturalibus non meremur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset communis omnibus. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquid voluntarium, non naturale; et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam eo modo quo appetenda est. » Similia dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 7, ubi quærit : Utrum aliquis mereatur, volendo illud quod de necessitate vult? Ait enim sic : « Differenter est aliquid provisum homini et cæteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam, etc., » ut supra recitatum fuit (ad 3um Scoti). Unde, post prædicta, subdit : « Quando ergo homo, ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod (β) speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in qua secundum veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta delectationes carnales, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit. Patet ergo quod, volendo illud quod quis naturaliter vult, secundum se neque est meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur, appetendo Deum, vel vitam æternam. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de appetitu beatitudinis, ita debet dici de amore quo quis diligit seipsum, sicut patet, 1^a^ 2^æ^, q. 77, art. 4, ubi quærit : Utrum amor sui sit principium omnis peccati? Item, directius ad propositum, 1^a^ 2^æ^, q. 29, art. 4, sic dicit : « Impossibile est quod aliquis per se odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit sibi bonum ; nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni ; nam malum est præter bonitatem, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divin. Nom.* Amare autem aliquid est ei velle bonum. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis seipsum odiat, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odiat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur esse secundum quid bonum, et simpliciter malum; et, secundum hoc, per accidens vult sibi malum ; quod est odire seipsum. Alio modo ex parte suiipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est illud quod est principalius in ipso; unde civitas dicitur facere illud quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est autem quod homo est maxime mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse id quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod se esse æstimant; sed odiunt id quod sunt vere, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. » — Hæc ille. — Similia dicit, 2^a^ 2^æ^, q. 25, art. 7, ubi quærit : Utrum peccatores diligant seipsos? Et respondet, dicens : « Amare seipsum, uno modo est commune omnibus; alio modo est proprium bonorum ; tertio modo est proprium malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimet, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum substantiam suam et naturam. Et, secundum hoc, omnes æstimant bonum commune se esse id quod

(α) *assequendum.* — *sequendum* Pr.
(β) *aliquod.* — *ad* Pr.

sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam homines boni et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem : sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura corporalis sensitiva; quorum primum Apostolus nominat *hominem interiorem*, secundum *hominem exteriorem*, ut patet, 2. *Corinth.* 4 (v. 16). Boni autem æstimant principale in seipsis naturam rationalem, sive interiorem hominem ; et, secundum hoc, æstimant se esse id quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem ; unde non recte cognoscentes (α) seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes (β) seipsos, vere se diligunt, etc. » — Hæc ille.

V. Ad alia argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ Aureolus secundo loco proponit, dicitur quod ratio quæ ibidem recitatur, bona est. Et illam ponit sanctus Thomas in multis locis : ut puta 1 p., q. 82, art. 1 et 2; 1ª 2ᵉ, q. 10, art. 1. Nec valet reductio quam facit arguens contra hanc rationem. Dicitur enim quod, licet intellectus de necessitate assentiat aliquibus principiis particularibus citra primum principium universalium, tamen hoc non est nisi quia ista principia secundaria habent evidentem connexionem cum primo. Et similiter conceditur quod voluntas vult necessario non solum ultimum finem, verum etiam alia quæ habent evidentem connexionem cum ultimo fine, sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 2, ubi sic dicit : « Sicut intellectus naturaliter inhæret primis principiis, ita voluntas necessario ultimo fini. Sunt autem quædam intelligibilia, quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primi principii. Et talibus non ex necessitate intellectus assentit. Quædam autem propositiones necessariæ (γ) sunt, quæ habent necessariam connexionem cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et hujusmodi intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis (α) voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam bona habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo adhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per (β) certitudinem divinæ visionis necessitas hujus connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum, ex necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. » — Hæc ille.

Ad confirmationem ibidem primo loco factam, dicitur quod positio sancti Thomæ non solum inhæret dictis Aristotelis, verum etiam Augustini et Boetii. Et, licet Philosophus, 2. *Phisycorum*, et 6 et 7. *Ethicorum*, non solum loquatur de principiis universalissimis, nec solum de ultimo fine; tamen ex illa similitudine quam inducit inter finem in agibilibus et principium in speculabilibus, potest rationabiliter argui similitudo quam sanctus Thomas inducit, scilicet quod eo modo se habet ultimus finis ad voluntatem, quo modo primum principium ad intellectum, quoad necessario movere; attento quod Philosophus, 1. *Ethicorum*, cap. 1, 2 et 7, sæpe dicit quod ultimus finis operabilium propter se appetitur, et omnia alia propter illum appetuntur. Et, 3. *Ethicorum*, dicit, cap. 5, quod *desiderium finis non est spontaneum, sed naturale;* quod maxime oportet intelligi de desiderio finis ultimi, attento quod, in eodem libro cap. 4, dicit quod *per se bonum est simpliciter et secundum veritatem voluntabile, unicuique autem quod videtur*. Et, 7. *Ethicorum*, cap. 8, sic dicit : *In actionibus autem quod cujus gratia principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones : neque utique illic ratio edoctiva principiorum, neque hic; sed virtus naturalis, vel assuefactiva, ejus quod recte opinari circa principium*. Ex quibus, et pluribus aliis dictis ejus, apparet quod appetitus ultimi finis est ex natura, appetitus autem finis particularis est ex aliquo habitu, vel passione, vel aliquo alio superaddito naturæ. Et ulterius, apparet ex dictis quod primum appetibile sic se habet ad appetitum, sicut primum intelligibile ad intellectum. Et ita objectio arguentis non procedit : quia, licet ex illo dicto Philosophi, 2. *Physicorum* (t. c. 89), non habeatur illa maxima sancti Thomæ, habetur tamen ex aliis dictis ejusdem, et ex dictis Augustini et Boetii, et ulterius ex ratione naturali, potissime quia ultimus finis est finis per se, sic quod non per aliud, sicut primum principium est per se principium, et non per aliud ; non sic est de aliis princi-

(α) *cognoscentes.* — *cogitantes* Pr.
(β) *cognoscentes.* — *cogitantes* Pr.
(γ) *necessariæ.* — *necesse* Pr.

(α) *bonis.* — Om. Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.

piis, nec de aliis finibus; et ideo primo principio proportionari debet ultimus finis, non alii.

Ad secundam confirmationem, patet per prædicta: quia ex dictis Philosophi non solum habetur similitudo quam arguens recitat, sed illa in qua sanctus Thomas se fundat; et ideo (α) non est in processu ejus fallacia consequentis. Sed in processu arguentis est ignorantia dictorum Aristotelis, vel inavertentia; hoc attento potissimum, quod Philosophus dicit, in 1. *Politicæ* (cap. 6), quod finis cujuslibet artis summe et in infinitum desideratur (β); ex quo vult concludere quod ille qui desiderat pecuniam ut finem, in infinitum et sine termino desiderat pecuniam. Sic in proposito: dicitur quod non solum finis ultimus secundum veritatem, sed quilibet finis ultimus secundum falsam æstimationem, in infinitum et summe desideratur (γ), non quidem quoad actus exercitium, vel intensionem, sed quoad ejus specificationem, et boni desideranti quantitatem. — Potest etiam dici quod quilibet finis, sive ultimus, sive non ultimus, de per se, et ut finis est, ab eo cui finis est, necessario desideratur quoad specificationem actus; licet per accidens possit non appeti, prout non judicatur nec æstimatur finis; sicut pecunia, inquantum hujusmodi, potest odiri, non autem ut æstimatur finis. Impossibile namque est finem de per se odiri vel respui; licet illud in quo constituitur finis, possit odiri et respui; sed hoc est odire finem de per accidens.

Ad secundum dicitur primo, quod illa ratio quam arguens recitat, bona est; et illam ponit sanctus Thomas in multis locis, ut patet ex superius dictis.

Dicitur secundo, quod reductio arguentis ad oppositum, nihil valet. Cum enim dicit quod in desiderio potionis propter sanitatem nihil est immobiliter (δ) desideratum, — falsum est. Tum quia in tali desiderio principaliter desideratur ultimus finis et beatitudo, quæ fixe et immobiliter desideratur (ε). Tum quia ipsa sanitas, ut æstimatur finis, de per se et immobiliter appetitur. Pro intellectu prædictorum sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 3, in solutione quartæ quæstiunculæ, sic dicit: « Secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 8), in ordine appetibilium eo modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum (ζ), est causa eorum quæ sunt prius, ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Unde, cum beatitudo sit finis humanæ naturæ, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat. Quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est æstimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æstimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem: quia additi boni super bonum facit appropinquare bono perfecto, quod est beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione sexti argumenti, sic dicit: « Sicut in intelligibilibus non oportet ut omnibus consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quæ per prima principia fidem (α) habent; ita, et quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur, sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu (β). » — Hæc ille. — Simile dicit, 1ª 2æ, q. 1, art. 6: « Necesse est, inquit, quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. *Primo,* quia quidquid homo appetit, sub ratione boni appetit. Quod quidem, si non appetatur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem illius; sicut patet tam in his quæ sunt a natura, quam in his quæ sunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur (γ) in perfectionem consummatam (δ), quæ est per ultimum finem. *Secundo,* quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo motore. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (ε). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod solutio quam arguens recitat, est sufficiens.

Dicitur tertio, quod improbatio illius solutionis non valet. Unde ad dictum Aristotelis ibidem allegatum, virtualiter respondet sanctus Thomas, 1ª 2æ, ubi supra (q. 1, art. 6), in solutione primi et secundi. Arguit enim sic, primo loco: « Ea quæ ad ultimum finem ordinantur, seriosa dicuntur, quasi (ζ) utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea (η) quæ homo jocose facit, non ordinat in ultimum finem. — Præterea: Philosophus dicit in principio

(α) *et ideo.* — *etc.* Pr.
(β) *desideratur.* — *desideretur* Pr.
(γ) *desideratur.* — *desideretur* Pr.
(δ) *immobiliter.* — *immobilis* Pr.
(ε) *desideratur.* — *desideretur* Pr.
(ζ) *maximum.* — *maxime* Pr.

(α) *fidem.* — *finem* Pr.
(β) *effectu.* — *effectum* Pr.
(γ) *ordinatur.* — *ordinetur* Pr.
(δ) *consummatam.* — *consumptam* Pr.
(ε) *finis.* — Om. Pr.
(ζ) *quasi.* — *quod* Pr.
(η) *ea.* — *eam* Pr.

Metaphysicæ (lib. 1, cap. 2), quod scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur. Nec tamen potest dici quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem. » Ecce duo argumenta, primum, et secundum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum ; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem hominis consummatum, est ultimus finis ejus. — Et ad secundum, similiter dicendum quod scientia speculativa, quæ appetitur propter se, appetitur ut quoddam bonum speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, quod est ultimus finis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo intelligi debet dictum Aristotelis, in 1. *Metaphysicæ* (cap. 2), quod scire appetitur propter se, et non propter aliud : quia scilicet non appetitur propter aliquam utilitatem exteriorem, loquendo de scire speculativo; cum quo stat quod appetitur propter finem interiorem, qui est perfectum hominis bonum.

Dicitur quarto, quod non solum in animali omnis motus procedit ab aliquo immobili ; immo etiam, in universo, primum movens simpliciter oportet esse immobile, ut probatur, 8. *Physicorum* (t. c. 46). Et similiter, in quolibet ordine moventium et mobilium, primum movens in tali ordine est immobile, illo motu quo movet alia.

Ad tertium dicitur quod ratio ibidem pro conclusione recitata, bona est. Et eam ponit sanctus Thomas in multis locis, præsertim, *de Veritate*, q. 22, art. 2, ubi quærit : Utrum omnia appetant ipsum Deum? Item, 1. et 3. *Contra Gentiles*, in multis capitulis (α) implicite tali utitur medio.

Dicitur secundo, quod prima reductio quam arguens contra prædictam rationem facit, non valet : quia fundatur in illo falso prius negato, scilicet quod notitia veritatis appetatur propter se, et non propter beatitudinem; hujus enim falsitas superius (ad secundum) est ostensa.

Dicitur tertio, quod secunda reductio non valet : quia, ut prius (ad primum) dictum est, voluntas non solum necessario vult ultimum finem, immo multa alia, quæ habent evidentem connexionem ad ipsum.

Dicitur quarto, quod tertia reductio non valet, propter multa. Primo, quia reputat inconveniens illud quod est verum, scilicet quod voluntas naturaliter vel necessario appetat Deum. Hoc enim verum est, secundum sanum intellectum, scilicet quod voluntas non potest de per se odire Deum ; immo, ut sic, naturaliter appetit Deum, quoad specificationem actus. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 2, sic dicit : « Omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod secundaria causa non potest influere in suum effectum, nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis exsistentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo exsistentem, prout scilicet est ordinatum in illum, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est principium efficiens, agit in omni agente; ita, propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite : sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principium in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis; unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 60, art. 5, concludit quod « naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligunt Deum quam seipsos ». Item, ibidem, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans supernaturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis. » — Hæc ille. — Secundo deficit illa reductio : quia, posito, vel concesso, quod Deus non necessario diligatur explicite a viatore, sed mere contingenter, secundum aliquam rationem, puta inquantum est principium supernaturalis beatitudinis, vel hujusmodi, reductio facta male sumitur. Deberet enim sic argui : voluntas necessario diligit vel vult illud cujus participatione vult quidquid vult; sed voluntas participatione Dei vult quidquid vult; ergo, etc. Et tunc negaretur minor. Unde reductio syllogistica quam facit arguens, est ex quatuor terminis; et ideo non valet, cum non sit in aliqua figura.

Dicitur quinto, quod reductio quarta non valet. Quia, si aliquid concludat, hoc solum concludere potest, quod voluntas non necessario vult ultimum finem quoad exercitium actus; quia quoad hoc solum habet contingentem libertatem respectu ultimi finis. Et hoc conceditur, loquendo de viatore, qui non videt Deum per essentiam. Sed non concludit quin necessario velit ultimum finem quoad specificationem actus. Si autem arguens loquatur de fine ultimo clare viso, argumentum non valet, sed est fallacia consequentis, quasi si sic argueretur : volun-

(α) Cfr. præsertim in 1. *Cont. Gent.*, cap. 75 et 80.

tas videntis Deum potest velle experiri suam libertatem; ergo potest velle experiri suam libertatem in suspendendo actum divinæ dilectionis; ubi plane est fallacia consequentis. Licet enim voluntas beata (α) videntis Deum possit vel velle experiri suam libertatem, vel ea uti in multis, non tamen circa suspensionem divinæ dilectionis. Cujus ratio est : quia illa suspensio non potest ostendi sibi sub ratione boni, sed sub impedimento summi boni. De hoc beatus Thomas, in multis locis, potissime, 3. *Contra Gentiles*, cap. 62, ubi probat quod videntes Deum, in perpetuum eum videbunt. Inter cætera arguit sic : « Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni : sicut enim nihil appetitur nisi sub ratione boni, ita nihil fugitur nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, æstimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid ea melius, cum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est ergo quod substantia intellectualis quæ Deum videt, unquam illa visione carere velit. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 24, art. 8, arguit sic, secundo loco : « In potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum hoc ipsum quod est non uti habitu, potest sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. » — Hæc ille. — Similia ponit, 1 p., q. 62, art. 8, ubi quærit : Utrum angelus beatus peccare possit?

Ad quartum dicitur primo, quod ratio illa quæ ibidem recitatur, bona est, ut patet in probatione conclusionis. — Dicitur secundo, quod prima reductio contra hanc ibidem facta, non valet : quia minor ibidem assumpta falsa est, ut patet ex præcedentibus; voluntas enim nihil vult nisi ultimum finem, vel aliquid aliud propter ipsum. Quod autem objicitur de appetitu scientiæ, supra solutum est (ad secundum). — Dicitur tertio, quod secunda reductio concludit quod viator non necessario vult ultimum finem quoad exercitium actus, quia illa suspensio actus intellectus de fine ultimo considerantis potest sibi proponi sub specie boni; et hoc conceditur. Sed non concludit hoc de vidente divinam essentiam, et beato. Unde non valet, ut dictum est frequenter.

Ad quintum dicitur primo, quod ratio ibidem recitata bona est; dum tamen necessitas de qua fit sermo, sane intelligatur, scilicet quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium. — Dicitur secundo, quod reductio ibidem facta non valet : quia, licet aliquis posset appetere *non esse* de per accidens, et *non vivere*, semper tamen cum hoc appetit per se *esse* et *vivere* et *intelligere*. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ. Item, dist. 49, q. 1, art. 3, q[la] 4, arguit sic, quarto loco : « Mors nullo modo potest ad beatitudinem ordinari, nisi forte sub spe vitæ consequendæ post mortem; quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam mortem seipsos pati voluerunt, vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futuræ vitæ. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod aliqui sine spe futuræ vitæ morti se exposuerunt dupliciter. Uno modo, propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvaretur patria, vel ut aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere præelegerunt. Et hoc quidem in beatitudinem ordinabant, secundum eorum æstimationem : non quidem consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam; quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis maxime desideratum, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo, propter tædium miseriæ quam sustinebant, quam per mortem vitare se æstimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur (α). » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod in quolibet appetitu voluntatis appetitur beatitudo implicite, et similiter *esse* et *vivere*, sine quibus beatitudo esse non potest; licet *non esse* per accidens appetere possit. Sed hoc totum est ex naturali amore essendi. Omne siquidem odium causatur radicaliter ex aliquo amore, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 29, art. 2, et art. 4, in solutione secundi, ubi dicit sic : « Nullus vult sibi malum, nec facit, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni; nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod ratio ibidem recitata, bona est, sane intellecta. Et illam ponit beatus Thomas, in præsenti distinctione, q. 1, art. 3. — Dicitur secundo, quod reductio contra illam rationem facta non valet : quia assumit manifeste falsum, sci-

---

(α) *inter.* — Ad Pr.

(α) *ordinabatur.* — *ordinatur* Pr.

licet quod omnes homines velint vile emere, et care vendere, sicut patet per Augustinum, ubi recitatur, scilicet 13. *de Trinitate*, cap. 3, ubi sic dicit : *Scio ipse hominem, cum venalis codex fuisset ei oblatus, pretiique ejus ignarum, et ideo quiddam exiguum poscentem cerneret* (α) *venditorem, justum pretium quod multo amplius erat, nec opinanti dedisse. Quid si etiam sit quisquam tanta nequitia possessus, ut vili vendat quæ dimiserunt patentes, et care emat quæ consumant libidines? Non est, ut opinor, incredibilis ista luxuries: et si quærantur tales* (β), *reperiantur, aut etiam non quæsiti fortassis occurrant, qui nequitia majore quam theatrica, propositioni vel pronuntiationi theatricæ insultent, magno pretio stupra emendo, parvo autem rura vendendo. Largitionis etiam gratia novimus quosdam emisse frumenta carius, et vilius vendidisse suis civibus. Illud etiam quod vetus poeta dixit Ennius, « omnes mortales sese laudari exoptant, » profecto de seipso et de his quos expertus fuerat, conjecit in aliis, et videtur pronuntiasse omnium hominum voluntates.* — Hæc Augustinus, in forma.

Ad septimum patet responsio per ea quæ dicta sunt ad tertium et quartum. Concludit enim quoddam verum, sed nihil contra intellectum conclusionis.

Ad octavum dicitur primo, quod illam rationem non reperio explicite in dictis sancti Thomæ. Potest tamen elici ex dictis ejus : quia, secundum eum, voluntas necessario vult utrumque, scilicet beatitudinem in communi conceptam in via, et Deum clare visum in patria; sed magis necessario Deum clare visum, quia illum necessario vult duplici modo, scilicet quoad specificationem actus, inquantum non potest eum nolle vel respuere vel odire, et quoad exercitium actus, inquantum non potest suspendere actum volitionis circa Deum; secus est de beatitudine in communi ratione apprehensa in via, ut sæpius fuit recitatum. Et quod Deum clare visum necessario voluntas velit, in multis locis ostendit sanctus Thomas, potissime, 1 p., q. 60, art. 5, in solutione quinti argumenti, ubi sic dicit : « Cum in Deo sit idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam commune bonum. Et quia, inquantum est commune bonum, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin eum diligat. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur; et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum; cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter plus diligat Deum quam seipsum. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2ª 2æ, q. 34, art. 1; et 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 1, art. 3 (ad 2um). *De Veritate*, q. 22, art. 2, in solutione tertii : « Deus, inquit, potest dupliciter considerari : scilicet vel in se, vel in suis effectibus. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur; et ibi, quantum quis cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus eum diligant : sicut scilicet ipsi dæmones, secundum Dionysium, 4 cap. *de Divinis Nominibus*, appetunt *esse* et *vivere* naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis locis.

Dicitur secundo, quod reductio facta contra illam rationem non valet : quia supponit falsum, scilicet quod de mente sancti Thomæ sit quod Deus apprehensus ut summum bonum possit respui, vel odiri; hoc enim falsum est, ut patet per prædicta. Deus enim apprehensus sub ratione summi boni (α), vel prout principium omnis boni naturæ vel gratiæ, necessario diligitur, quoad specificationem actus; sed quia in via non semper actualiter apprehenditur sub tali ratione, sed potius ut prohibitor et punitor culparum, vel sub alia ratione impertinente ad rationem summi boni, ideo in via potest non diligi, vel odiri, aut respui, quoad illas rationes.

Ad nonum patet per prædicta. Ratio enim ibidem adducta, est (β) sufficiens; et ejus impugnatio non valet. Dicitur enim quod, stante illa æstimatione quod in Deo est ratio omnis boni et carentia omnis mali, voluntas necessario appetit Deum sub illa ratione. Cum autem arguens infert quod nullus poterit peccare, nisi prius fiat hæreticus; — dicitur quod ista consequentia est derisibilis. Tum quia multi possunt peccare mortaliter, fruendo creaturis, nihil actualiter cogitando de Deo, nec de ejus bonitate aut malitia; et sic non oportet eos erronee judicare circa Deum, nec effici hæreticos. Tum quia, dato quod ille qui peccat actualiter cogitet de Deo, non oportet quod judicet eum carere aliquo bono in se, vel habere aliquod malum in se; sed sufficit quod apprehendat eum, ut auctorem (γ) effectuum sibi displicibilium, et sic avertatur ab eo, vel odiat eum; et sic non oportet quod erronee circa fidem judicet de Deo. Tum quia, dato quod aliquis peccator erronee judicet de Deo, puta Deum esse injustum prohibito-

(α) *cerneret.* — *cernunt* Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.

(α) *boni.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *auctorem.* — *actorem* Pr.

rem et punitorem peccatorum, vel injustum flagellatorem hominum in corpore vel in bonis, iste error in particulari non constituit hæreticum, potissime si talis error proveniat ex aliqua passione iræ, vel tristitiæ, vel hujusmodi; ad hæresim enim proprie dictam requiritur perversum judicium ex electione procedens, et pertinax adhæsio ad illud, ut ostendit sanctus Thomas, 2^a $2^æ$, q. 11, art. 2 (ad 3um). — Dicitur ulterius, quod, licet illa æstimatio de qua loquitur arguens, maneat, in quolibet fideli, habitu, non tamen semper manet actu; et, in ejus absentia, voluntas potest averti a Deo privative, vel contrarie, sine quacumque hæresi. — Ulterius, dicitur quod non quælibet dilectio, vel appetitus, aut volitio Dei excludit peccatum mortale, sicut patet ex dictis; nam dæmones, et damnati, et ipsi qui odiunt Deum, diligunt eum; sed sola dilectio charitatis, qua initur (α) spiritualis amicitia cum Deo, et quæ (β) hominis voluntatem divinæ totaliter subjicit voluntati, excludit peccatum mortale. Patet ergo, ex prædictis, quod consequentia in qua se fundat arguens, penitus nihil valet : tum quia illa æstimatio de qua loquitur, non semper actu manet in quolibet fideli; tum quia non omnis dilectio Dei repugnat peccato mortali; tum quia non omnis peccans mortaliter false judicat circa credenda; tum quia non omnis false judicans circa credenda, est hæreticus.

Ad decimum dicitur primo, quod illam rationem non legi explicite in sancto Thoma; licet implicite contineatur, et elici possit ex dictis ejus. Dicit enim, 1 p., q. 82, art. 2, in solutione secundi argumenti : « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota possibilitas mobilis subdatur moventi. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur tota ejus possibilitas alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo. » — Hæc ille. — Item, 2^a $2^æ$, q. 24, art. 11, ubi quærit, Utrum charitas semel habita possit amitti, sic dicit : « De ratione formæ est quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ : sicut patet in formis generabilium et corruptibilium (γ), quia materia eorum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota potentialitate materiæ per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma cœlestis corporis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis motus actualis ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu non fertur in Deum, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. » — Hæc ille. — Similia dicit in quæstionibus *de Virtutibus* (*de Charitate,* art. 12), ubi quærit : Utrum charitas semel habita possit amitti?

Dicitur secundo, quod reductio contra illam rationem non valet; quia minor ibidem assumpta, falsa est. Nec valet ejus prima probatio. Dicitur enim quod dilectio Dei in patria sic dicitur replere totam potentiam, non quin permittat et compatiatur secum alium actum voluntatis, sed ideo quia omnis alius actus voluntatis regulatur per eam. Unde beatus Thomas, *de Virtutibus,* ubi supra (*de Charitate,* art. 12), sic dicit : « Charitas implet potentialitatem sui subjecti, secundum quod suum subjectum reducit in actum dilectionis. Et ideo, in patria, ubi semper in actu charitas diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, charitas inamissibiliter habetur. Sed, in statu viæ, charitas non implet totam potentialitatem animæ, quæ non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens. Et ideo charitas viatorum amissibiliter habetur, quantum est ex parte subjecti. » — Hæc ille. — Similiter dicit, 1 p., q. 62, art. 8, ubi quærit : Utrum angelus beatus possit peccare? Ait enim sic : « Hoc modo se habet videns Deum ad ipsum Deum, sicut quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quodcumque velit et operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi. Beatus ergo non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens, vel agens, non potest peccare. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Voluntas angeli beati se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem videt esse essentiam bonitatis, non se habet ad opposita; sed ad ipsum omnia dirigit, quodcumque oppositorum eligat; quod sine peccato est. » — Hæc ille. — Similiter, secunda probatio non valet. Quia, licet voluntas videntis Deum, sit in potentia ad multa objecta, tamen in omnibus vult Deum, et Deus est ratio volendi omnia alia. Nec oppositum potest contingere : cum omnia alia objecta referantur actualiter in Deum sicut in finem, ut dictum est; finis autem est ratio volendi illud quod est ad finem. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 24, art. 8 : « Videntes Deum per essentiam, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam

(α) *initur.* — *innititur* Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.
(γ) *et corruptibilium.* — Om. Pr.

rationis. Unde, sicut immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum divinum appetunt mentes beatorum. » — Hæc ille. — De hoc etiam satis dictum est supra (ad 3um).

Dicitur tertio, quod suspendere actum dilectionis Dei ad experiendum propriam libertatem, non potest apparere bonum videnti Deum per essentiam, ut supra (ad 3um) dictum fuit; et ideo non potest esse volitum a vidente Deum, loquendo de potentia Dei ordinata. Secus forte posset contingere de potentia Dei absoluta. Et secundum hanc distinctionem intelligo omnia supradicta.

Dicitur quarto, quod, judicato per intellectum quod Deus sit summum hominis bonum, necessarium est, necessitate suppositionis, quod voluntas velit Deum, stante actuali assensu præmissarum, de quibus arguens loquitur. Non tamen sequitur nec concluditur quod voluntas necessario velit Deum, necessitate absoluta : nec quoad exercitium actus, quia talis assensus non semper est in intellectu; nec quoad specificationem actus, quin scilicet voluntas possit resilire a Deo secundum aliquam conditionem considerato; quia semper in tali syllogismo, licet assensus majoris sit necessarius, tamen semper in via assensus minoris est contingens et mobilis et non necessarius (puta quod Deus sit summum hominis bonum, aut quod ejus visio vel fruitio sit homini possibilis simpliciter aut in aliquo casu); et ideo assensus conclusionis semper est non necessarius in via; et pariformiter, dilectio Dei consequens illum sillogysmum non est necessaria simpliciter, nec absolute, sed modo superius sæpe dicto.

Dicitur quinto, quod connexio materialis objecti, scilicet Dei, cum objecto formali, scilicet beatitudine, quamdiu sumus in via, contingenter creditur esse possibilis per intellectum, cum nullam super hoc habeat evidentiam, sed solum assensum fidei; et consequenter talis connexio, vel tale connexum, contingenter desideratur, speratur et amatur; nec est ibi aliqua necessitas in intellectu aut voluntate, nisi ex suppositione.

Sed contra aliqua prædicta arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 4) (α), probando quod, fine ultimo clare viso in patria, voluntas non de necessitate fruatur, etiam si fuerit (β) elevata per habitum charitatis. *Primo.* Quia una potentia non habet nisi unum modum agendi : nam, si haberet plures, jam non esset una. Sed voluntas est una simplex potentia, cujus modus est agere libere et contingenter. Igitur respectu cujuscumque aget contingenter, et non de necessitate; et, per consequens, respectu finis etiam clare apprehensi in patria. — *Secundo.* Quia necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo. Sed objectum clare visum non est aliquid intrinsecum voluntati. Ergo non dabit voluntati ut de necessitate feratur in ipsum. — *Tertio.* Quia diversa approximatio passi ad agens non causat aliquam necessitatem, sed tantummodo intensiorem actionem : sicut patet de calido respectu calefactibilis plus vel minus approximati. Sed præsentia finis clare visi non videtur esse nisi major approximatio ad voluntatem : cum enim apprehenderetur (α) in universali et obscure, quasi videbatur distare; cum autem clare et in particulari, videtur esse approximatum. Ergo per istam visionem non infertur necessitas volenti, sed orietur gradus intensior voluntatis in eo. — *Quarto.* Si voluntas necessario vult finem sic apprehensum : aut ad istum necessarium volitionis actum movet finis, aut potentia, aut utrumque. Si finis, patet quod non est necessitas; quia Deus ad nullum actum creatum necessario movet. Si potentia, patet quod nulla erit necessitas, si agens sit contingens. Si utrumque, patet per idem; quoniam utrumque contingens est in movendo. Ergo idem quod prius. — *Quinto.* Quia quando principium elicitivum non necessario elicit, habens illud non necessario agit. Sed eadem charitas potest esse in voluntate, Deo clare viso, et non viso : sicut patet in raptu Pauli; non enim habuit aliam charitatem in raptu, et aliam post raptum; et tamen post raptum non necessario eliciebat actum. Ergo nec voluntas habens charitatem, de necessitate diliget Deum clare visum. — *Sexto.* Quia habitus non mutat potentiam, nec modum agendi ipsius. Sed voluntas agit libere et contingenter. Ergo, quantumcumque elevetur in patria, adhuc aget contingenter et libere; non ergo de necessitate fruetur. » — Hæc Scotus. — Et videntur esse contra multa dicta in solutionibus argumentorum præcedentium.

Ad omnia ista respondet Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 2). *Ad primum* dicit quod « ista ratio potest reduci in oppositum sic : Unius potentiæ est unus modus agendi, puta immobiliter, vel contingenter. Sed divina voluntas una est. Ergo, si movetur respectu creaturarum contingenter, et respectu suæ bonitatis movebitur contingenter; vel, si necessario et immobiliter respectu sui, et eodem modo respectu creaturarum; cujus oppositum ipsi dicunt. Natura etiam (β) est una et eadem potentia, et tamen quandoque movetur contingenter, et quandoque necessario; sicut patet quod senes aliquando non canescunt. Oritur autem ista diversitas ex varietate materiæ. Ergo et secundum varietatem objectorum non est inconveniens quod in objectum voluntas moveatur quandoque necessario, quandoque contingenter. Unde contingentia et necessitas

(α) Hæc argumenta Auctor refert prout repeiuntur apud Aureolum, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 3.
(β) *fuerit.* — *fruitur* Pr.

(α) *apprehenderetur.* — *apprehenderet* Pr.
(β) *Natura etiam.* — *Nam divina voluntas* Pr.

non variant potentiam, quia non insunt sibi absolute, sed in ordine ad objecta; sicut patet de intellectu, qui respectu principiorum immutabiliter verum dicit, respectu vero conclusionum potest verum et falsum dicere contingenter. » — *Ad secundum* dicit quod « illa ratio ex eodem videtur deficere. Necessitas enim agendi non inest principio activo per aliquod intrinsecum tantum; sed potest consurgere ex comparatione materiæ ad objectum, et ex concursu amborum. » — *Ad tertium* dicit quod « potest reduci in oppositum sic : Diversa approximatio non facit variationem nisi secundum magis et minus, secundum eos. Sed ultimus finis clare visus in patria, et cognitus confuse in via, non differt nisi secundum diversam approximationem, secundum eos. Ergo dilectio viæ et dilectio patriæ non differunt nisi secundum magis et minus; cujus oppositum ipsi dicunt. Sequeretur enim quod si una esset beatifica, et reliqua ». — *Ad quartum* dicit quod « reducitur in oppositum sicut præcedens : necessitas enim ibi oritur non ex fine tantum, neque ex potentia tantum, sed ex potentia respectu talis objecti. » — *Ad quintum* dicit quod « potest reduci in oppositum sic : Stante eodem principio elicitivo, stat eadem necessitas, secundum eos, et, secundum veritatem, si propositio illa vera est, quod, si stat idem habitus, et idem modus ipsius. Sed eadem est charitas viæ et patriæ. Ergo, si charitas patriæ est principium elicitivum actus beatifici, eodem modo erit in via; quod non sequitur, ut apparet. Consimiliter ergo (α), Paulo exsistente in raptu, voluntas charitate elevata poterat Deum immutabiliter diligere; et tamen, ante vel (β) post raptum, contingenter, per eumdem habitum charitatis. » — *Ad sextum* dicit quod « potest reduci in oppositum sic : Habitus non immutat potentiam, nec modum agendi. Sed per hoc quod movetur immutabiliter, non tollitur nec mutatur libertas voluntatis, quæ est proprius modus (γ) voluntatis; sicut patet in Deo, qui libere et tamen immutabiliter firmatur in suam bonitatem. Ergo potest poni habitus in voluntate, vel objectum, a quibus habebit immutabilitatem. » — Hæc Aureolus, in forma, et satis conformiter sancto Thomæ quoad tria. Primum est, quod non est inconveniens unam potentiam volitivam velle aliquid necessario, et aliquid non necessario, sed contingenter. Secundum est, quod aliqua potentia volitiva respectu ejusdem objecti agit necessario et libere; et quod non omnis necessitas repugnat libertati, sed aliqua sic, et aliqua non. Tertium est, quod non est inconveniens potentiam volitivam per aliquem habitum superadditum necessitari et immobilitari ad volendum aliquid vel nolendum.

(α) *ergo.* — Om. Pr.
(β) *ante vel.* — Om. Pr.
(γ) *modus.* — *motus* Pr.

De primo sunt multa prius dicta; sed adhuc ex abundanti recito dictum sancti Thomæ, *de Veritate,* q. 23, art. 4, ubi sic dicit : « Cujuslibet voluntatis est duplex volitum : unum quidem principale, et aliud quasi secundarium (α). Principale (β) est in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod et ipsa voluntas natura quædam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet. Hoc (γ) autem est quod voluntas naturaliter vult; sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem. Et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ : non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita, sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit. Voluntas ergo divina habet (δ) pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ, id est (ε), ipsa sua bonitas, propter quam vult quidquid aliud a se vult. Respectu ergo illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10) : non enim potest Deus se non velle esse bonum (ζ), et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 19, art. 3; et multis aliis superius recitatis.

Pro secundo puncto, sanctus Thomas dicit in multis locis, quod libertas et naturalis necessitas non repugnant, sicut patet ex statim allegatis. Item, *de Veritate,* q. 22, art. 5, in solutione argumentorum ad oppositum quæstionis, sic dicit, in solutione tertii : « Libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem necessitati naturalis inclinationis. » Simile dicit, q. 24, art. 8, in solutione quinti. Item, 1 p., q. 82, art. 1, in solutione primi, sic dicit : « Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut Augustinus dicit, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10). » Item, *de Veritate,* q. 24, art. 1, in solutione vigesimi argumenti, sic dicit : « Cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis prin-

(α) a verbo *unum* usque ad *secundarium,* om. Pr.
(β) *Principale.* — *Primum* Pr.
(γ) *Hoc.* — *Hic.* Pr.
(δ) *habet.* — Om. Pr.
(ε) *id est.* — *est* Pr.
(ζ) *bonum.* — *beatum* Pr.

cipiis non judicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod etiam de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10); non autem liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione. » — Hæc ille.

Pro tertio puncto, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 8, sic dicit : « Deus immutat voluntatem dupliciter. Uno modo, movendo tantum, quando scilicet movet voluntatem ad aliquid volendum, sine hoc quod imprimat voluntati aliquam formam; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit (α) ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio modo, imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem : sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia, vel virtus, inclinatur ulterius anima ad volendum aliquid, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, ita facit naturalem inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendo finem; sicut contingit in beatis, in quibus charitas perfecta inclinat voluntatem, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad omnia supradicta.

Sed contra prædicta potest instari, probando quod in dictis sancti Thomæ sit duplex contradictio. *Prima*, quia, ut supra allegatum fuit, ipse dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 6, quod ideo voluntas dicitur libera, quia non habet necessitatem. Ex quo videtur sensisse quod necessitas libertati repugnat; cujus oppositum dicit in aliis locis ultimo recitatis. — *Secunda* contradictio videtur in ejus dictis : quia, in prædicta quæstione et articulo, dicit quod voluntas respectu cujuslibet objecti, et pro quocumque statu naturæ, non necessario elicit actum volendi. Ex quo videtur quod voluntas in patria non necessario elicit actum volendi, etiam respectu Dei clare visi.

Ad primum istorum, dicitur quod necessitas repugnat libertati voluntatis, prout voluntas consideratur ut voluntas elicitiva, et ut liberum arbitrium; non autem prout consideratur ut natura determinata naturaliter ad unum objectum, modo sæpius exposito. — *Ad secundum*, dicitur quod voluntas, pro statu patriæ, respectu cujuslibet objecti, potest actum aliquem elicere et non elicere, puta actum non beatificum, nec pertinentem de per se ad beatitudinem. Cum quo stat quod actum beatificæ fruitionis necessario elicit, necessitate suppositionis, scilicet stante clara Dei visione, et judicio practico quod illud objectum est sibi summe conveniens. Et hoc intellige de potentia Dei ordinata; quia forte, de potentia Dei absoluta, visio illa esse posset in intellectu, non exsistente fruitione vel delectatione in voluntate. — Rationem prædictorum assignat in suo simili sanctus Thomas, in *de Virtutibus*, q. 25 (*de Charitate*, art. 12), dicens : « Habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsum homo habet rectam æstimationem de fine; quia, ut dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 5), *qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*. Sicut enim gustus judicat de sapore secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita illud quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhærentem, æstimatur ab eo ut bonum, quod autem ab hoc discordat, æstimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit, 1. *Corinth.* 2 (v. 14), quod *animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei*. Contingit tamen quandoque quod illud quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei bonum propter aliquid aliud : sicut luxurioso, secundum inclinationem proprii habitus, videtur bonum delectatio carnalis; sed, secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturæ, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriæ, ex hac æstimatione contra habitum quandoque agit. Et similiter habens habitum virtutis, quandoque agit contra inclinationem proprii habitus, secundum quod aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam aliam surreptionem vel seductionem. Tunc ergo contra habitum charitatis nullus agere poterit, quando nullam habere poterit aliam æstimationem de fine et objecto charitatis, quam secundum inclinationem charitatis. Hoc autem erit in patria, ubi (α) Dei essentia videbitur, quæ est essentia ipsa bonitatis. Unde, sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari; ita et tunc hoc bonum quod est Deus, nullus poterit non amare. Et, propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra charitatem agere. » — Hæc ille. — Similia dicit in 2ª 2æ, q. 24, art. 11; et multis aliis locis. Ex quibus potest argui quod, sicut videns divinam essentiam non potest velle vel

(α) *quandoque facit.* — Om. Pr.

(α) *ubi.* — *veri* Pr.

agere contra charitatem, pro tanto quia illud *agere* vel *velle* non potest sibi proponi practice sub ratione boni; sic, in proposito, dicitur quod videns Deum non potest suspendere actum volitionis circa Deum sibi practice evidenter ostensum, quia talis suspensio non potest sibi proponi practice sub ratione boni, aut volibilis, aut prosequibilis. Et istud confert ad intelligentiam omnium prædictorum.

Ad argumentum principale in principio (α) objetum, respondet sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 3, q[la] 1, in solutione primi, dicens: « Sicut visibile est duplex, scilicet per se, sicut color, et per accidens, sicut homo; ita etiam appetibile, etc., » sicut supra recitatum fuit, in solutione argumentorum Scoti (β).

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO IV.

UTRUM INTELLECTUS CREATUS EX SOLIS NATURALIBUS POSSIT PERTINGERE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

Ulterius, circa eamdem quadragesimamnonam distinctionem, quæritur: Utrum intellectus creatus ex solis naturalibus possit pertingere ad videndum Deum per essentiam.

Et arguitur quod sic. Quia dicitur, in 3. *de Anima* (t. c. 3), *sicut se habet visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile.* Sed visus non impeditur a visione alicujus nisi aliquo quatuor (γ) modorum. Uno modo, propter corruptionem visus, sicut quando est aliqua macula in pupilla; quod non potest dici de intellectu angelico, etiam in statu naturalium, quia angeli sunt specula munda et clarissima, ut dicit Dionysius, cap. 4 *de Divinis Nominibus.* Alio modo, propter absentiam visibilis; nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est præsens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo, ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris (non enim fiunt visibiles actu, nisi per lucem); quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum est visibilis, cum sit lux intelligibilis, ut patet, Johan. 1. Quarto modo, propter excellentiam objecti quod corrumpit sensum (α); nec hoc in proposito locum habet; excellentia enim intelligibilis non corrumpit intellectum (β), sicut excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum (γ), ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 7). Ergo nihil impedit quin intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

In oppositum arguitur. Quia, *Romanor.* 6 (v. 23), dicitur : *Gratia Dei vita æterna.* Sed videre Deum per essentiam, est vita æterna, secundum illud Johannis 17 (v. 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te,* etc. Ergo videre Deum per essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia sola Dei essentiam videat (δ).

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 4, ubi sic dicit : « Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia sola Dei essentiam videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si ergo modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet *esse* nisi in hac materia individuali ; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum *esse,* sed sunt *esse* habentes ; et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum *esse* subsistens. Ea ergo quæ non habent *esse* nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas

(α) *in principio.* — Om. Pr.
(β) Cfr. *ad primum* Scoti.
(γ) *aliquo quatuor.* — *aliquorum* Pr.

(α) *corrumpit sensum.* — *correspondet sensui* Pr.
(β) *intelligibilis non corrumpit intellectum.* — *intellectualis non correspondet intellectui.* Pr.
(γ) *corrumpunt sensum.* — *correspondent sensui* Pr.
(δ) *videat.* — Om. Pr.

virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus organi corporei. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus corporalis organi. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent *esse* nisi in individuali materia; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed (α) secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali; quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia exsistentes; quod est supra facultatem naturalem intellectus humanæ animæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum *esse* subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem cujuslibet intellectus creati; quia nulla natura creata est suum *esse*, sed habet *esse* participatum. Non potest igitur intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi Deus per gratiam se intellectui creato conjungat, ut intelligibile ab ipso. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit cum simili probatione, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 6; et *de Veritate,* q. 8, art. 3; et 3. *Contra Gentiles,* cap. 52; et multis aliis locis.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Nulla potentia cognoscitiva potest naturaliter cognoscere quidditatem vel essentiam objecti quod est sibi naturaliter improportionatum in esse cognoscibili. Sed sic se habet omnis intellectus creatus respectu divinæ essentiæ. Ergo, etc.

Secunda conclusio est quod **intellectus creatus ad videndum Deum indiget adjutorio luminis gloriæ.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 5, dicens : « Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit naturam suam, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum ergo virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat (β) ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lucens vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur, *Apoc.* 21 (v. 23), quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes (γ), secundum illud 1. Johan. 3 (v. 2) : *Cum apparuerit, similes ei erimus.* » — Hæc ille.

Eamdem ponit, *de Veritate,* q. 8, art. 3, ubi sic dicit : « Ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur quodammodo intellectui ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formæ nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ; quia proprius actus fit in propria potentia; sicut corpus non unitur animæ ut formæ, nisi postquam fuerit organizatum et dispositum. Unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem, per quam efficiatur perfectibile tali forma quæ est divina essentia ; quod est aliquod intelligibile lumen. Et si quidem sit naturale, ex naturalibus principiis intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale, est impossibile. Semper enim ultima dispositio ad formam et forma ipsa sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est forma naturalis intelligibilis intellectus creati. Quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis ; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis. Unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia intellectus creati ; unde forma sensibilis, quæ est alterius generis, non potest esse forma illius; sed forma immaterialis tantum, quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivæ potentiæ creatæ, ita divina essentia est supra ipsam. Unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut conjungatur essentiæ divinæ ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam. Et hoc est lumen gloriæ, de quo in Psalmo (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis ergo facultas cujuslibet intellectus creati determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem ; aliter tamen in homine, aliter in angelo; quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio oriatur a sensu ; in angelo autem ad formam intelligibilem non abstractam a sensu vel acceptam, sed (α) præcipue ad formam quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei ad quam angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis. Et ideo dicitur in libro *de Causis* (prop. 8), quod intelligentia intelligit illud quod est supra se, per modum substantiæ suæ, quia, inquantum est creata a Deo, substantia sua est quædam similitudo divinæ substantiæ vel essentiæ. Sed cognitio Dei ad quam homo naturaliter potest pervenire, est ut cognoscat

(α) a verbis *non tamen* usque ad *sed*, om. Pr.
(β) *superaccrescat.* — *semper accrescat* Pr.
(γ) *id est, Deo similes.* — *et similes idem* Pr.

(α) *sed.* — *et* Pr.

ipsum per formam intelligibilem (α), quæ lumine intellectus agentis abstracta est a sensibilibus; et ideo (β), *Rom.* 1 (v. 20), super illud, *Invisibilia Dei,* etc., dicit Glossa, quod homo adjuvatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quæ est per formam creatam, non est visio ejus per essentiam. Et ideo neque homo neque angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex puris naturalibus. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, q. 18, art. 1 (ad 1um), et q. 20, art. 2; et multis aliis locis (γ).

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione duplex. Prima talis est : Nulla potentia potest elevari ad eliciendum actum supernaturalem, nisi superaddita sibi virtute supernaturali. Sed intellectus creatus, respectu visionis Dei per essentiam, est hujusmodi. Ergo talem actum non potest elicere sine supernaturali virtute intellectiva. Hanc autem dicimus lumen gloriæ. — Secunda talis est : Nullus intellectus creatus potest Deum per essentiam videre, nisi essentia divina sibi uniatur per modum formæ et speciei intelligibilis. Ad hoc autem requiritur dispositio supernaturalis, quam dicimus lumen gloriæ. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 49, q. 11), impugnando probationem ejus, qua sic arguitur : cognitio cujuscumque cognoscentis est secundum modum suæ naturæ; ergo, si modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio ipsius rei sit supra facultatem naturæ cognoscentis. Hoc enim, inquit Scotus, non sequitur; quia arguit ex propositionibus non syllogizatis. Nec video quod ista consequentia teneret, nisi isto modo arguendo, quod, si modus cognitionis est secundum cognoscentem, ergo nulla cognitio naturalis excedit modum naturæ cognoscentis; ergo nulla cognitio naturalis, est de objecto cujus cognitio excedit modum naturæ cognoscentis; cum ergo modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, si modus essendi rei cognitæ excedat modum cognoscentis, cognitio ejus erit supernaturalis. Sic enim arguendo, argumentum tenet. Sed tunc una propositio est falsa, scilicet hæc : modus cognitionis est secundum modum cognoscibilis; et hæc similiter, quod nulla naturalis cognitio est de objecto cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis; quia, licet cognitio non sit supra naturam cognoscentis, est tamen objecti habentis modum cognoscibilem et modum naturæ ultra modum naturæ cognoscentis, aliter nunquam imperfectius cognosceret perfectius naturaliter, nec tunc angelus infimus posset naturaliter cognoscere angelum supremum.

Secundo. Quia, si ratio concluderet, tunc intellectus beati, cum lumine gloriæ, vel quocumque habitu charitatis, non posset pertingere ad visionem divinæ essentiæ; quia modus naturæ cognoscentis, cum omnibus illis, esset inferior in infinitum modo naturæ cognitæ.

Tertio. Quia non oportet inter objectum et potentiam esse proportionem æqualitatis, sed potius similitudinis, quæ est inter activum et passivum, quæ non est secundum proportionem virtutis, quæ reddat quantitatem virtualem alterius. Sed oportet esse proportionem motivi ad mobile, ita quod hoc (α) objectum possit movere, et illa potentia immutari ab illo. Unde objectum debet proportionari potentiæ receptivæ motionis, sicut operativum proportionatur termino suæ operationis, et non quantum ad proportionem duplicis vel triplicis vel alicujus alterius.

Quarto. Quia ordinatum ad finem proportionatur illi fini in attingendo ipsum; et tamen ordinatum, cum omnibus additis, est finitum, et finis est infinitus. Ergo sic in proposito : licet cognitum in se sit natura infinita, tamen potest cognosci naturaliter a cognoscente habente naturam finitam.

Quinto. Quia, si loquamur de proportione geometrica, tunc nulla est proportio finiti ad infinitum; quia finitum quotiescumque sumptum nunquam reddit infinitum. Et isto modo, sicut entitas creata est improportionata entitati increatæ in entitate, ita et intelligibilitate. Sed ex hoc non sequitur quod sit intelligibile improportionabile, nisi loquendo uniformiter de proportionabilitate geometrica. Sed non sequitur quod sit intelligibile improportionatum virtuti cognitivæ ipsius cognoscentis; quia proportio objecti ad potentiam est de alio foro. — Hæc Scotus.

II. Argumentum Durandi. — Contra eamdem arguit Durandus (dist. 49, q. 2), sic dicens : Nihil cadens sub ratione formali objecti excedit proportionem potentiæ per se, licet possit (β) excedere per accidens : sicut claritas solis in se excedit visum

(α) *intelligibilem.* — *sensibilem* Pr.
(β) *dicitur.* — Ad. Pr.
(γ) Cfr. 3. *Sentent.*, dis. 14, q. 1, art. 1, q^{la} 3; 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 6; et 3 *Contra Gentiles*, cap. 53 et 54.

(α) *hoc.* — *hic* Pr.
(β) *licet possit.* — *possit tamen* Pr.

noctuæ, propter hoc quod organum visus in noctua læditur et dissolvitur a claritate solis in rota sua; sed, si hoc non esset, visus noctuæ posset clare et manifeste videre solem. Quod satis innuit Philosophus in quodam simili, cum dicit (1. *de Anima*, t. c. 65) quod, si senex haberet oculum juvenis, videret ut juvenis. Ergo excessus objecti super potentiam non potest esse causa cognitionis obscuræ et confusæ, nisi per accidens : vel ratione organi, ut in potentiis sensitivis; vel ratione modi cognoscendi, ut in potentia intellectiva, quæ non cognoscit naturaliter Deum vel substantias separatas nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus, nec possunt perfecte repræsentare eum. Omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo quod cadit sub ratione sui objecti. Deus autem cadit sub ratione entis, quæ est formalis ratio objecti (α) intellectus. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 49, q. 11), probando quod lumen gloriæ non sit necessarium ad hoc quod intellectus creatus Deum per essentiam videat.

Primo (β). Quia, si tale lumen distinctum ab actu visionis et fruitionis requiratur, aut hoc erit ad hoc quod intellectus sit susceptivus visionis, aut ad hoc quod sit activus illius. Sed nec hoc, nec illud, ut patebit. Ergo, etc. Minor probatur. Quod enim non requiratur ad hoc quod intellectus sit receptivus beatitudinis, probatur. Quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse aliquis habitus : quia nullo modo per habitum recipitur actus; quia, cum habitus generetur ex actibus, sequeretur ad actus; ergo habitus non est ratio recipiendi actum in via, et multo magis nec in patria. — Secundo ad idem. Quia susceptivum quod ordinatur ad multas formas, maxime ordinatur ad perfectissimam. Sed anima humana ordinatur ad plures formas supernaturales, quarum perfectissima est beatitudo. Ergo anima humana maxime ordinatur ut perficiatur beatitudine. Ergo, si anima humana sit immediatum susceptivum alicujus illarum, maxime erit immediatum susceptivum beatitudinis, quia maxime illa perficitur. — Dicetur forte, quod habitus requiritur ut perfectius perficiatur beatitudine; unde habitus tunc requiritur propter perfectionem beatitudinis. — Contra. Tunc sequitur quod anima humana, secundum quod perficitur beatitudine, non perficiatur simpliciter, sed ille habitus simpliciter; et tunc ille habitus videret, et charitas diligeret Deum, et anima humana nonnisi per accidens et secundum quid; (γ) sicut superficies est per se colorata, non autem substantia, nisi per accidens, mediante superficie. Igitur anima humana in puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis.

Sed probatur alia pars, scilicet quod nec tale lumen ponendum sit propter operationem eliciendam. Quia, aut hoc erit necessarium propter objectum, aut propter potentiam. Non propter objectum : quia, cum ipsum sit in se præsens, sufficit ad causandum actum visionis, quantum est ex parte objecti. Item, quia, si aliquid requireretur (α) ex parte objecti, hoc esset species objecti, quam tamen tu non ponis. Nec potest dici quod illud lumen sit necessarium propter intellectum, ut eliciat operationem; quia forte intellectus se habet ibi mere passive. Tum etiam quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi; nam aliter habitus esset potentia. Ergo intellectus habet quo simpliciter potest acquirere beatitudinem, licet non habeat quo taliter posset in beatitudinem, nisi mediante aliquo habitu.

Secundo principaliter arguit sic. Omni potentiæ passivæ in natura correspondet aliqua potentia activa in natura. Sed in anima est potentia passiva, quæ naturaliter est receptiva beatitudinis. Ergo sibi correspondet aliqua potentia activa naturalis. Ergo intellectus, sine tali habitu, sola naturali actione, potest consequi beatitudinem.

Tertio. Quia perfectio inferior potest unitive contineri in perfectione superiori, ut patet in essentiali ordine specierum. Sed quodcumque accidens est imperfectius quam sit natura intellectualis. Ergo, si aliqua natura intellectualis indigeat tali habitu ad consequendum suum finem, fiet aliqua natura intellectualis in tanto gradu in quanto habitus est necessarius naturæ intellectuali inferiori; ergo poterit ex puris naturalibus consequi beatitudinem. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem arguit Aureolus (*Quodlibeto* 9, art. 3) multipliciter.

Et **primo** vult probare quod lumen gloriæ non requiratur ad hoc quod, illo mediante, intellectus agens cooperetur divinæ essentiæ in causando visionem beatificam.

Primo. Quia quod est intellectum in actu, et nullo modo intelligibile in potentia, potest de se sufficienter causare intellectionem in intellectu, absque hoc quod aliquid sibi cooperetur. Propter hoc enim ponitur intellectus cooperari phantasiæ, quia phantasma est intelligibile in potentia, et non intelligibile in actu; unde Commentator, 3. *de Anima*, com. 18, dicit quod, si universalia essent extra animam, sicut posuit Plato, non indigeremus (β) intel-

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *Primo.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — Ad. Pr.

(α) *requireretur.* — *requiretur* Pr.
(β) *indigeremus.* — *indigemus* Pr.

lectu agente, neque esset aliqua necessitas in ponendo illum. Videmus etiam quod calidum in actu potest generare calorem, absque aliquo coagente; et sensibile sensationem. Sed constat quod Deus non est intelligibilis in potentia, immo est summe intelligibilis in actu. Ergo potest sui intellectionem causare in potentia, absque hoc quod coagat sibi intellectus agens.

Secundo. Quia actio intellectus agentis est principalis, phantasmatis autem (α) instrumentalis. Aut ergo in visione beatifica intellectus agens est principalis, et essentia divina agens instrumentale; aut econtra. Sed non potest dici primum : quia tunc homo ex puris naturalibus principaliter beatificaretur. Nec potest dari secundum : quia tunc variabitur activitas agentis, et fieret de agente principali agens instrumentale. Ergo nullo modo causat visionem beatificam.

Tertio. Quia illud quod habet mere et essentialiter rationem redditi pro merito, debet esse totaliter a præmiante effective, et nullo modo a præmium recipiente : nam, si detur oppositum, non habebit ex toto rationem præmii sed partialiter tantum. Sed constat quod visio beatifica est totaliter merces, et præmium quod pro merito redditur. Ergo ex toto est a Deo præmiante.

Confirmatur per illud Philosophi, 1. *Ethicor.* (cap. 9) : *Si aliquod est donum Deorum hominibus, rationabile est felicitatem Dei datum esse, et* (β) *maxime humanorum quanto optimum.*

Quarto. Illud quod habet summum et infimum in virtute, videtur habere quodlibet medium. Sed constat quod intellectus agens habet in virtute intentiones rerum materialium, quæ sunt infimæ. Ergo, si habet in virtute visionem beatificam, quæ summa est inter intellectiones, sequitur quod habebit in virtute omnes intellectiones creaturarum possibilium, dato quod sint infinitæ (γ) possibiles, secundum opinionem multorum; et, secundum hoc, erit infinitus in virtute. Ergo.

Quinto. Quandocumque in aliquo genere invenitur aliquid ignobilius excedens facultatem naturæ, videtur quod nobilissimum in illo genere multo fortius excedat. Sed inter ea quæ spectant ad intellectum, reperiuntur quædam quæ naturam excedunt, nec sunt in virtute intellectus agentis aliquo modo, ut donum fidei, vel habitus sapientiæ et intellectus; constat autem quod ista ignobiliora sunt quam actus visionis beatæ. Ergo visio beata nullo modo continetur in virtute intellectus agentis.

Secundo loco probat quod non exigitur lumen gloriæ ad vigorandum intellectum possibilem ut suscipiat beatificam visionem, aut ad ipsum elevandum aut ponendum in esse potestativo ut possit suscipere.

Primo. Quia illud non indiget vigorari respectu alicujus objecti, quod ab illo objecto passione (α) abjectiva non patitur : propter hoc enim oculus noctuæ indiget vigoratione, si debet aspicere rotam solis, quia obrueretur, et aliquid abjiceretur a substantia ejus, ratione suæ materialitatis et passibilitatis. Sed constat quod intellectus possibilis non patitur passione (β) abjectiva, cum sit immaterialis, ab objecto quocumque, etiam a divina essentia; immo magis perficitur. Ergo non indiget vigoratione ad hoc quod divinam essentiam intueatur. — Et confirmatur per illud 3. *de Anima* (t. c. 7) : *Intellectus, postquam intellexit maxima intelligibilia* (γ), *non minus intelligit, immo* (δ) *magis.*

Secundo. Sicut se habet materia prima in genere sensibilium (ε), sic intellectus possibilis in genere intelligibilium. Sed nullus diceret quod materia prima indigeat vigorari, cum nullum vigorem intrinsece habeat, sed sit pura potentia, præcipue respectu nobilissimæ formæ (ζ), quæ est anima rationalis, secundum sic opinantes; immo eam immediate suscipit. Ergo intellectus possibilis immediate poterit suscipere nobilissimum actum ad quem est in potentia, scilicet visionem divinæ essentiæ; nec intellectus vigorabitur, cum sit potentia pura.

Tertio. Quia : aut illud lumen elevaret aut vigoraret intellectum possibilem tanquam dispositio medians inter potentiam et actum in recipiendo, sicut mediat superficies inter corpus et colorem (quia proprium est superficiei primo loco colorari, et, mediante ea, inest corpori); aut sicut dispositio medians inter potentiam et agens in patiendo, sicut mediat mollities inter ceram et sigillum (non enim mediat inter ceram et figuram, quasi figura primo insit mollitiei, sed inter ceram et sigillum, quia nec sigillum posset figuram imprimere, nec cera pati, nisi ratione mollitiei). Sed non potest dici quod requiratur talis habitus propter primum. Tum quia actus visionis primo inesset illi habitui, et, per consequens, esset primo beatus; et ideo, si separaretur ab intellectu, fieret beatus, sicut superficies colorata. Tum quia actus beatificus immediate perficit intellectum et voluntatem, in quibus consistit imago Trinitatis; quia ex hoc quod anima est imago Dei, beatitudinis particeps esse potest. Tum quia nullus actus immediatius perficit intellectum quam visio divinæ essentiæ, præcipue cum intellectus possibilis sit susceptivum immediatum omnis actus. Nec potest etiam dari secundum. Tum quia tale medium non requi-

---

(α) *autem.* — *aut* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *infinitæ.* — *infinite* Pr.

(α) *passione.* — *passive* Pr.
(β) *passione.* — *passive* Pr.
(γ) *intelligibilia.* — *intelligentia* Pr.
(δ) *primo.* — Ad Pr.
(ε) *sensibilium.* — *scibilium* Pr.
(ζ) *formæ.* — Om. Pr.

ritur nisi propter defectum agentis; unde Deus posset imprimere omnem figuram in cera, nec indigeret mollitie. Tum quia Deus posset immediate intellectui imprimere quidquid intellectus potest immediate recipere; immediate autem potest recipere visionem beatificam, sicut probatum est. Ergo non requiritur lumen ad elevandum vel vigorandum intellectum possibilem.

Tertio loco probatur quod lumen gloriæ ponendum est directe propter intellectum agentem, sed consecutive propter intellectum possibilem.

Primam partem probat. *Primo* (α) : Quia constat quod lumen gloriæ non ponitur nisi ad elevandum et vigorandum et ampliandum lumen connaturale (β), quod est defectuosum, sicut diffinit Decretalis, lib. 7, tit. *de Hæreticis,* cap. *Ad nostrum* (γ). Sed nullum lumen naturale est in intellectu nisi lumen intellectus agentis : alioquin, si intellectus possibilis habeat claritatem per se, et non sit omnis claritas ejus naturalis ex parte intellectus agentis, sequitur quod sunt in nobis duo lumina, et superfluit alterum, quia sufficit unum; unde intellectus possibilis solum habet recipere. Sed vigor et claritas secundum quam recipit, est intellectus agens. Ergo lumen gloriæ ponendum est directe et per se ex parte intellectus agentis, cujus defectum supplet.

Secundo. Quia lux illa incorporea, in qua et sub qua, secundum Augustinum, mens rationalis videt quidquid videt, oportet quod sit lux vitalis per essentiam, utpote intellectus in actu, vel saltem reducibilis aliquo modo ad istam lucem. Non enim potest habere per se aliqua qualitas non vitalis introitum ad actum vitalem per modum clarificantis et illuminantis, nisi per hoc quod reducitur ad illud lumen quod est per essentiam vita. Et est exemplum ad hoc : quod figura nullam causalitatem habet per se super actum penetrandi, nisi quatenus est dispositio ferri quod penetrat. Sed constat quod lumen gloriæ est lux quædam incorporea in qua et sub qua videtur divina essentia; nec tamen est lux vitalis per essentiam. Ergo necesse est quod reducatur ad illud quod est claritas vitalis per essentiam; et illud est intellectus agens.

Tertio. Quando aliquid constituitur sufficienter ex tribus, si ponitur aliquid ad intendendum, poni debet ex parte illius sub cujus habitudine intenditur. Exemplum est ad hoc de domo, ad quam concurrunt paries, fundamentum et tectum; si quis autem vellet domum ampliare ex parte tecti, non adderet ex parte fundamenti. Sed constat, ut dicit se probasse, quod ad actum cognoscendi concurrit intellectus possibilis; et qualitas actualis repræsentativa objecti, quæ communi nomine dicitur actus; et claritas aut vigor spiritualis ipsius animæ, quæ non est aliud quam intellectus agens. Concurrit autem intellectus possibilis receptive; qualitas vero assimilative et repræsentative; claritas vero agentis quasi directive et illustrative, quia in illa et sub illa cernitur objectum. Constat etiam quod lumen gloriæ ponitur ad actum beatificum concurrere sub ista habitudine, ut scilicet in eo et sub eo videatur objectum. Igitur reducitur ad claritatem intellectus agentis per se et directe.

Præterea (α). Secunda vero pars propositionis patet. Quia quando aliquid est perfectio alicujus aut ampliatio ejus, necesse est quod concomitative et consecutive sit ampliatio effectus formalis illius in subjecto in quo recipitur : ut quia lux est in diaphano subjective, si luci stellari addatur lux lunaris in diaphano, quamvis una lux intendat aliam de per se et directe, tamen diaphanum erit luminosius consecutive et participative. Sed intellectus agens est perfectio intellectus possibilis, et actus in eo, cum non sit nisi claritas et vigor intellectualis. Ergo lumen gloriæ, quod ponitur ad intelligendum et ampliandum claritatem agentis, participative in possibilem redundabit. Unde intellectus possibilis dicitur clarus et vigorosus claritate et vigore qui est agens, sicut diaphanum dicitur clarum claritate quæ est lux corporea. Cum ergo vigoretur claritas naturalis per lumen gloriæ, sequitur quod intellectus possibilis sit clarior et luminosior quam ante, etc.

Ultimo (β). Ambæ etiam partes propositionis simul patent in exemplo oculi corporalis, qui, quando caligat, indiget illustrari, si deberet videre aliquem colorem. Constat enim quod talis illustratio est propter defectum connaturalis claritatis; et ideo ponetur directe ad vigorandum illam; et tamen participative diaphanum oculi esset vigorosius, et magis illuminatum.

Quarto loco proponit quatuor dubia contra positionem suam et nostram.

Primum dubium est. Quia quemcumque vigorem potest Deus dare per aliquod reale accidens, videtur quod possit dare intellectui alicui per essentiam; unde illum gradum vigoris quem posset dare oculo noctuæ per qualitatem superadditam ad videndum rotam solis, dedit oculo aquilæ per suam naturam. Poterit ergo facere aliquem intellectum, qui habebit per essentiam tantam claritatem quantam habet intellectus inferior cum lumine gloriæ superaddito; et sic talis intellectus non indigebit lumine gloriæ.

Secundum dubium est : Quia illam claritatem, in qua deficit intellectus in naturalibus constitutus,

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) *connaturale.* — *generale* Pr.
(γ) *Clementina 3, de Hæreticis.* — Aureolus collectionem Clementinarum sub nomine *Libri septimi* designat, sicut olim mos erat; quo titulo eam ipse Papa Johannes XXII designavisse perhibetur.

(α) *Præterea.* — Om. Pr.
(β) *Ultimo.* — Om. Pr.

videtur quod possit supplere perfectio actus beatifici, et claritas sua.

Tertium dubium est : Quia Deus immediate potest facere quidquid facit mediante creatura. Sed, mediante claritate luminis gloriæ, facit quod intellectus videt Deum. Ergo immediate poterit sine illa.

Quartum dubium est : Quia qualitas quæ est alicui accidentalis, potest alteri esse connaturalis : ut caliditas, quæ est accidentalis in aqua, est connaturalis igni. Poterit ergo Deus lumen gloriæ alicui connaturale facere, et per consequens intellectus ille videbit Deum in lumine naturali.

Quinto loco (eod. *Quodlib.*, art. 1) recitat opinionem quorumdam dicentium quod de facto (α) non est ibi lumen aliud nisi ipsa visio clara et facialis : quæ dicitur habitus, ratione perpetuæ permanentiæ; et dicitur lumen, ratione manifestationis objecti, quia divinam essentiam manifestat. Nec quæcumque auctoritates cogunt ut aliud lumen ab actu ponatur.

Primo. Illud enim quod dicitur in Psalmo 35 (v. 10), *In lumine tuo videbimus lumen*, potest sic intelligi, quod in lumine quod (β) est actus, videbimus lumen objectivum, quod est Deus.

Secundo. Illa auctoritas quæ scribitur, *Apocal.* 21 (v. 23), quod *civitas illa non eget sole et luna, sed claritas Dei illuminabit eam*, intelligitur de claritate actus beatifici, qua universa civitas beatorum illuminabitur.

Tertio. Ista auctoritas, Isaiæ 60 (v. 19), scripta, *Non erit tibi amplius sol ad lucendum, et splendor lumen non illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam*, intelligitur, secundum glossam interlinearem, de visione divinæ essentiæ; et ita non de habitu, sed de actu.

Quarto. Illa 1. *ad Timotheum* (cap. 6, v. 16), *Lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit*, secundum glossam Augustini, exponitur quod nemo eum videt nisi ex dono ejus; actus autem, cum sit supernaturalis, est donum Dei.

Quinto (γ). Illa 1. Johannis, cap. 3 (v. 2), *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, non potest exponi sicut aliqui exponunt, quod exigatur habitus, qui faciat istam similitudinem; quoniam expresse auctoritas dicit quod visio faciet eam.

Sexto. Illa Salvatoris, Matth. 5 (v. 8), *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, non cogit ponere talem habitum, qui sit lumen gloriæ : quia ista cordis munditia se habet per modum meriti, cui repromittitur visio Dei; lumen autem, si poneretur, non esset principium merendi.

(α) *de facto.* — *defectio* Pr.
(β) *quod.* — *qui* Pr.
(γ) *Quinto.* — *Ergo* Pr.

Septimo. Quia decretalis libri septimi (α), Extra, *de Hæreticis*, cap. *Ad nostrum*, quæ dicit inter alios errores illum qui ponit quod *anima rationalis per naturam potest esse beata*, quodque *non indigemus lumine gloriæ elevante ad Deum videndum et beate fruendum*, non concludit habitum : quia, sicut habitus elevat potentiam effective, sic actus elevat formaliter; unde error est dicere quod non indigeamus lumine, id est, actu supernaturali. Et quod iste sit intellectus, patet ex principio articuli : quia dicitur quod anima rationalis potest esse beata per naturam; hoc autem sufficienter excluditur, dato quod non ponatur habitus supernaturalis, sed actus.

Octavo. Illa auctoritas Augustini (β), dicentis (lib. *de Spiritu et anima*, c. 12), quod *anima nisi participatione divini luminis non est beata* (γ), intelligitur de lumine objectivo, quod Deus est, qui participatur per actum. Et universaliter nulla auctoritas videtur ex suo vero intellectu ponere habitum vel lumen distinctum ab actu. Quare, cum Deus et natura nihil faciant frustra, et præcipue in statu illo perpetuo et finali, et non appareat ulla necessitas aut auctoritas qua debeat poni, negandus est talis habitus, vel lumen gloriæ, præter actum. — Hæc Aureolus, in quodam *Quodlibeto*, licet non eodem ordine.

III. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 49, q. 2), dicens : Quod lumen gloriæ requiratur ad confortandum intellectum ut eliciat actum beatificæ visionis, non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo, quod per confortationem intellectus nostri a lumine gloriæ, virtus ejus intendatur, et intensa elevetur ad visionem divinæ essentiæ, ad quam prius pertingere non poterat. Alio modo, quod intellectus noster et illud lumen, tanquam duo imperfecta agentia, suppleant vicem unius perfecti agentis, respectu talis visionis : quemadmodum duo trahunt navem, quorum duorum neuter sufficeret per se trahere; et duæ candelæ causant lumen intensum, quod neutra per se sufficeret causare. — Primum dici non potest, propter duo. Primum est, quia intellectus

(α) *libri septimi.* — *septima* Pr. — Cfr. pag. 200, col. 1, not. (γ).
(β) Non Augustino sed alteri auctori attribuendus est liber *de Spiritu et anima*.
(γ) Verba auctoris libri *de Spiritu et anima* sunt sequentia : *Etsi spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum et diligendum bonum, tamen nisi interioris lucis radio fuerit perfusus et calore succensus, nunquam consequitur sapientiæ cognitionem vel charitatis affectum. Intellectus et intelligentia juvantur superius; quia Deus ignis et lux est... Et sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis; sic verum ac divinum lumen non poterit intelligentia videre nisi in ipsius lumine.*

noster non est forma suscipiens magis et minus. Secundo, quia illud quod intendit per se aliud, est tale formaliter, vel virtualiter, sicut illud quod intenditur. Verbi gratia : illud quod intendit calorem, est calidum formaliter, ut ignis; vel virtualiter, ut sol intendit calorem aeris. Dico autem per se : quia contrarium per accidens confortat et intendit; sicut calidum circumstans non (α) comburit, vel frigidum circumstans intendit calidum. De quo nihil ad præsens. Lumen autem gloriæ non est tale formaliter, qualis est intellectus noster; nec virtualiter, quia lumen gloriæ non est causativum virtutis intellectivæ. Ergo lumen gloriæ non potest confortare intellectum nostrum, ipsum intendendo. — Secundum etiam dici non potest : quia, si intellectus creatus et lumen gloriæ supplerent vicem unius perfecti agentis, tunc quodlibet eorum haberet similem virtutem respectu actus intelligendi, sicut duo trahentes navem respectu tractus navis; et ita lumen gloriæ esset quædam potentia intellectiva, sicut intellectus noster; quod est inconveniens. — Et si dicatur quod lumen corporale confortat visum, et tamen visus non intenditur nec remittitur per illud, nec visus et lumen corporale sunt duo imperfecta agentia supplentia vicem unius agentis perfecti; et sic eodem modo, ut videtur, potest esse circa intellectum nostrum et lumen gloriæ; — dicendum est quod non valet. Quia lumen corporale non requiritur tanquam confortans visum, qui secundum se potest in objectum sibi præsentatum; sed requiritur ut dispositio medii et organi ad suscipiendum speciem coloris, secundum ponentes visionem fieri per speciem; quia medium vel organum non recipit speciem coloris, nisi sit actu illuminatum, quia color non est natus facere speciem suam in organo vel medio, nisi sint illuminata. Ergo in visione beata non requiritur lumen gloriæ ut confortans intellectum; nec ex parte objecti, quasi dans ei virtutem movendi intellectum, cum essentia divina possit hoc de se, sine quacumque virtute creata. Si ergo aliquo modo requiritur, hoc erit ad disponendum intellectum ad suscipiendum actionem objecti, quemadmodum dictum est de lumine corporali respectu medii et organi; quod pertinet ad sequentem articulum.

Secundo loco arguit quod lumen gloriæ non requiratur ad suscipiendum actum visionis beatæ, quæ est forma supernaturalis et improportionata naturæ. Cum enim dicitur quod nullum subjectum est susceptivum formæ supernaturalis, nisi disponatur per aliquam dispositionem supernaturalem, — non est verum. Quia dispositio supernaturalis, est quædam forma supernaturalis. Illa ergo aut recipitur immediate in natura, aut mediante alia dispositione. Si immediate, eadem ratione et (β) quælibet alia forma supernaturalis. Si (α) mediate, aut dispositio media erit naturalis, aut supernaturalis. Si naturalis (β), habetur quod natura (γ) ex naturalibus est capax formæ supernaturalis. Si supernaturalis, quæratur quomodo recipitur in subjecto : aut mediante dispositione naturali, aut supernaturali? Et sic proceditur in infinitum, nisi stetur in hoc quod forma supernaturalis recipiatur immediate in intellectu, absque dispositione supernaturali.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *et.* — *si* Pr.

Tertio arguit contra utramque opinionem communiter. Quia, si requiritur dispositio supernaturalis ad eliciendum actum aut suscipiendum ipsum, hoc non est nisi propter excessum objecti super potentiam, ut per ipsam sit proportionata objecto, quæ secundum se distat in infinitum ab ipso. Sed propter hoc non oportet quod requiratur dispositio supernaturalis : quia, ea addita, adhuc tantum distat potentia ab objecto sicut prius, scilicet in infinitum. Ergo ad hoc non requiritur aliqua dispositio supernaturalis, cum nulla forma vel dispositio possit erigere intellectum ad illud quod non potest secundum seipsum. Nec ad recipiendum formam supernaturalem, vel actum, oportet ponere semper dispositionem supernaturalem; alias esset processus in infinitum.

Quarto arguitur. Quia, quidquid sit de facto, an tale lumen gloriæ sit in intellectu beato, tamen de possibili tenet Frater Thomas, lib. 4, dist. 49 (q. 2, art. 7), quod beata visio potest communicari homini exsistenti in puris dispositionibus viæ, et ita non habenti lumen gloriæ.

Quinto arguit sic. Ubicumque natura et virtus potentiæ se extendit ad objectum, præsentato objecto, immediate et per se, et excluso omni impedimento ænigma causante, necessario sequitur cognitio clara et manifesta, qualis possibilis est inter talem potentiam et tale objectum, secundum quemcumque modum. Sed intellectus noster (δ) de se potest in divinam essentiam tanquam in objectum; et totum impedimentum claræ et manifestæ cognitionis divinæ essentiæ est quia cognoscitur per medium inferioris gradus, quod est essentia creata; quod medium potest excludi, ut probabitur. Ergo, hoc excluso, et præsentata divina essentia intellectui, secundum se et (ε) immediate sequitur cognitio clara et manifesta, qualis possibilis est intellectui nostro respectu divinæ essentiæ. Major patet : quia ex quo potentia potest in objectum, de natura sua potest (ζ) ipsum cognoscere; et, si impedimentum causans obscuram cognitionem excludatur, consequens est quod potentia cognoscat objectum clare, quantum possi-

(α) *Si.* — *Et* Pr.
(β) *naturalis.* — *supernaturalis* Pr.
(γ) *natura.* — *nulla* Pr.
(δ) *noster.* — *non* Pr.
(ε) *et.* — Om. Pr.
(ζ) *potest.* — Om. Pr.

bile est. Minor probatur. Quia intellectus noster de se potest cognoscere divinam essentiam. Nam philosophi probaverunt Deum esse quamdam naturam subsistentem, intelligibilem, habentem omnem perfectionem. Quod autem hæc cognitio esset nobis obscura, et eis, causa est quia naturali ordine non cognoverunt, nec nos cognovimus Deum nisi ex creaturis, quæ, cum sint inferioris gradus, non repræsentant ipsum (α) clare et manifeste. Hoc autem impedimentum potest amoveri a virtute divina, quæ potest omne quod non implicat contradictionem. Quod autem intellectus noster, qui secundum ordinem naturæ non consurgit in Dei cognitionem nisi ex creaturis, possit ipsum habere præsentem secundum se, et sic eum cognoscere, exclusa prius cognitione creaturarum, nullam contradictionem implicat; quia in actionibus supernaturalibus videmus quod Deus modum agendi immutat. Hoc etiam attestatur omnis opinio circa istam materiam : quia omnes ponunt quod Deus in visione beata immutabit illum ordinem quo nunc cognoscimus ipsum ex creaturis, et repræsentabitur intellectui nostro nullo alio præcognito. Et hæc fuit minor. Sequitur ergo conclusio. Et hanc viam habent tenere necessario illi qui dicunt quod Deus potest visionem immediatam suæ essentiæ communicare homini exsistenti in puris dispositionibus viæ; quia isti excludunt speciem repræsentantem et lumen gloriæ a tali visione. Ex quo potest sic argui : Quod essentia divina sit præsens intellectui in ratione objecti, quæ prius non erat sic ei præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui, vel ex mutatione intellectus. Non ex mutatione sui, quia ipsa omnino est immutabilis. Nec ex mutatione intellectus per aliquid receptum (β), quod sit species, vel lumen : quia speciem negant; lumen autem (γ) ponunt ut sit dispositio patriæ; ipsi autem dicunt quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viæ. Oportet ergo quod per hoc solum mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo (δ), secundum quem non cognoscit Deum nisi ex creaturis. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem ad objecta Scoti contra primam conclusionem, dicitur primo **ad primum**, quod ratio sancti Thomæ pro conclusione, bene intellecta, procedit recte; nec peccat in consequentiam; nec arguit ex propositionibus non syllogizatis. Cognitio enim, cum sit actus secundus, commensuratur formæ qua cognoscens cognoscit, ut actui primo. Talis autem actus primus, qui est species, vel forma intelligibilis, commensuratur naturæ cognoscenti et potentiæ cognoscitivæ in qua recipitur. Et ideo, si modus essendi objecti cognoscibilis excedat naturalem modum essendi naturæ cognoscitivæ, potissime quia nec est ejusdem speciei nec ejusdem generis cum tali natura, oportet quod forma qua tale objectum perfecte cognoscitur, sit supra facultatem talis naturæ cognoscitivæ; et consequenter perfecta cognitio ejusdem objecti sit supra facultatem naturalem talis naturæ cognoscitivæ. Sic autem est de quolibet intellectu creato respectu divinæ essentiæ : quia tam intellectus angelicus quam humanus naturaliter sunt limitati ad cognoscendum per formas intelligibiles deficientes a perfecta repræsentatione divinæ essentiæ, ut ostensum est in primo articulo, tam in probatione primæ quam secundæ conclusionis; et ideo perfecta cognitio divinæ essentiæ, quæ dicitur visio, est supra facultatem naturalem intellectus angelici et humani. Ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 6, in solutione tertii argumenti, dicens : « Aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile alicui intellectui. Quod de intellectu nostro manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles, quæ per intellectum agentem fiunt intellectæ in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 30); et ideo oportet quod in omne quod intellectus noster naturaliter intelligit, manuducatur per formas sensibiles, ut etiam Dionysius dicit (*de Div. Nom.*, cap. 1); et quia substantiæ separatæ, quæ sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium, ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; et propter hoc dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 1), quod *intellectus noster se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad solem.* Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas, quæ sunt sui generis; et ideo, sicut (α) intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum, ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem a visione Dei per essentiam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Intellectus creatus non impeditur ab hoc quod

(α) *ipsum.* — *ipsam* Pr.
(β) *receptum.* — *receptivum* Pr.
(γ) *autem.* — *aut.* Pr.
(δ) *in intelligendo.* — *intendendo* Pr.

(α) *sicut.* — *sic* Pr.

naturaliter possit videre Deum per essentiam ex defectu divinæ essentiæ, quasi de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte (α) intellectus creati. *Primo*, propter defectum intellectivæ virtutis creatæ, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter est in homine et angelo, secundum sua naturalia considerando eos. In intellectu enim angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparationem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet intellectum divinum : habet enim omnem perfectionem quæ debetur generi intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur etiam defectum secundum rationem sui generis : quia in eo est lux intellectualis obumbrata; unde Isaac dicit quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. *Secundo*, propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim essentia divina sit intellectui cuilibet præsens, non tamen est præsens cuilibet intellectui ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est sufficiens dispositio ad hoc quod sit unibilis divinæ essentiæ ut formæ intelligibili. *Tertio*, propter excessum claritatis divinæ essentiæ supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo divinam essentiam, quamvis immensitas divinæ essentiæ intellectum non corrumpat, sed magis confortet. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 3, in solutione quinti argumenti : « Excellentia, inquit, intelligibilis (β), quamvis non corrumpat intellectum, cum confortet eum, tamen quandoque excedit repræsentationem formæ qua intellectus intelligit; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum; et, secundum hoc, verum est quod dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 1), quod *intellectus noster se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lucem solis.* » — Hæc ille. — Et, ibidem, in solutione tertii et quarti, dicit similia eis quæ dicit in *Quarto*. In solutione siquidem quarti, sic dicit : « Pro tanto substantia intelligibilis (γ) quæ in se maxime intelligibilis est, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam, qua naturaliter intelligimus. Et similiter multo amplius essentia divina excedit formam intelligibilem tam intellectus humani quam angelici. Et ideo intellectus angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis; sicut et intellectus noster minus (δ) intelligit essentiam angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibilis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum intellectus creatus naturaliter intelligat per formas deficientes a perfecta repræsentatione divinæ essentiæ (quod contingit quia tales formæ commensurantur intellectui creato, et modo essendi naturæ creatæ, qui modus improportionabiliter exceditur a modo essendi naturæ increatæ), consequens est quod nulla naturalis cognitio intellectus creati sit perfecta cognitio naturæ increatæ, ac per hoc nec ejus visio.

Dicitur secundo, quod forma arguendi quam arguens format, bona est. Nec minor illius est falsa, immo usquequaque vera. Cum enim dicit quod utraque harum propositionum est falsa, scilicet : Modus cognitionis est secundum modum cognoscibilis; et similiter hæc : Nulla naturalis cognitio est de objecto cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis, etc.; — dicitur quod utraque illarum est vera, si ad mentem sancti Thomæ intelligatur. De prima quidem patet : nam, secundum eum, ut allegatum est, nulla cognitio est perfecta nisi fiat per formam perfecte repræsentantem ipsum cognoscibile; et sic oportet quod modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, quoad hoc. Secunda similiter patet : quia nulla naturalis cognitio, cujus principium est forma commensurata naturæ cognitivæ, et difficiliter repræsentans objectum cognitum, est visio talis objecti per essentiam; oportet ergo quod perfecta cognitio naturalis aliquo modo commensuretur objecto, et aliquo modo potentiæ.

Dicitur tertio, quod improbatio prædictarum propositionum non valet : quia, ut patet per prædicta, perfecta cognitio naturalis est secundum modum cognoscentis, non solum quoad sui principium, quod est species intelligibilis, immo quoad sui objectum et terminum; sicut manifeste patet, 3. *de Anima*, et ad experientiam; quia anima humana, cum sit forma in materia, et habeat *esse* concretum materiæ, naturaliter non cognoscit perfecte nisi essentias rerum materialium, quæ habent similem modum essendi, scilicet in concretione (α) ad materiam; nec recipit species intelligibiles repræsentativas perfecte aliarum essentiarum. Cum autem dicit arguens, quod ex hoc sequitur quod nunquam infimus angelus naturaliter cognosceret superiorem vel supremum angelum, — negatur consequentia. Quia omnes angeli habent eumdem modum essendi in genere, scilicet quod quilibet est substantia separata a materia, nullo modo a corpore dependens, nec in esse, nec in operari; et quilibet naturaliter habet species sibi innatas, sufficienter repræsentativas omnium specierum universi, tam corporalium quam spiritualium; et ideo, quia est sufficienter in actu primo respectu talium, potest sufficienter exire in actum secundum, cum voluerit. Secus est de anima humana, quæ, quia naturaliter est actus corporis,

(α) *ex parte*. — *exsistente* Pr.
(β) *intelligibilis*. — *intellectualis* Pr.
(γ) *substantia intelligibilis*. — *divina essentia* Pr.
(δ) *minus*. — Om. Pr.

(α) *concretione*. — *concreatione* Pr.

non perficitur naturaliter speciebus nisi per corpus et phantasmata acceptis, quæ non repræsentant essentias nec quidditates nisi rerum materialium; ideoque non potest naturaliter cognoscere quidditates habentes alium modum essendi secundum genus, puta substantias separatas, et multo minus Deum. De hoc sanctus Thomas in quæstionibus *de Anima*, q. 16, sic dicit : « Anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non formatur ad intelligendum nisi per species a phantasmatibus acceptas. Et huic etiam consonat (α) dictum Dionysii in primo capite *Cœlestis Hierarchiæ : dicit enim quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. In tantum ergo anima, dum unitur corpori, ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere potest, inquantum potest per species a sensibilibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de ipsis quid sunt, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium. Sed possumus hoc modo de ipsis substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia (β) sunt, et non quid sunt; et (γ) dum cognoscimus quia sunt causæ excellentes, scimus de eis quia non sunt tales (δ) quales sunt eorum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. » — Hæc ille. — Patet ergo ex prædictis quomodo oportet objectum proportionari potentiæ vel naturæ cognitivæ quantum ad modum essendi, et quomodo non : quia scilicet formæ vel species intelligibiles sufficienter non repræsentant essentiam vel quidditatem differentem secundum genus in modo essendi a natura cognoscitiva. Dico autem modum essendi differentem secundum genus, vel extra genus. Quia intellectualium substantiarum non est nisi triplex modus essendi differens secundum genus, et non reducibilis in idem genus : primus est animæ humanæ; secundus est substantiarum separatarum; tertius est divinæ essentiæ; ut patet in probatione primæ conclusionis. Et, ut breviter omnia prædicta perstringam : nullum objectum, cujus modus essendi naturalis excedit naturalem modum essendi naturæ cognoscitivæ, tam quoad esse primum et substantiale, quam quoad esse secundum et accidentale, naturale aut naturaliter acquisibile, potest perfecte cognosci a tali potentia naturaliter. Et ita intelligit sanctus Thomas. Et dico esse accidentale causatum per species intelligibiles.

Ad secundum principale, negatur consequentia, propter duo. Primo, quia probatio conclusionis arguit solum de naturali cognitione, et non de supernaturali; et ideo conceditur quod intellectus beati cum lumine gloriæ, vel habitu charitatis, vel quacumque elevatione alia, non potest pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quæ sit naturalis ipsi intellectui. Secundo, dicta consequentia non valet. Quia per lumen gloriæ intellectus beatus efficitur susceptivus formæ intelligibilis, et cujusdam actus primi, quo mediante sufficit elicere supernaturaliter visionem divinæ essentiæ. Illa autem forma est divina essentia, ut postea videbitur. Talis autem visio, ut dictum est, supra naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati est. Ideo argumentum non valet. Hæc solutio fundatur in quadam solutione sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 24, art. 8, ad quartum argumentum. Ibidem enim sic dicit : « Ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono. Nec hoc ei per gratiam conferri potest, ut sit in bono naturaliter confirmatum. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus in actu. » — Hæc ille. — Applica ad propositum : Intellectus creatus ex suo modo essendi naturali habet quod non possit Deum videre naturaliter; sed non habet quin ex gratia, vel habitu gloriæ, possit Deum videre. Item, q. 8, art. 3, arguit sic (decimoquarto loco) : « Quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriæ, semper Deus ipsam in infinitum excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit in statu gloriæ pervenire ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, ad decimumquartum, quod per lumen gloriæ, quamvis intellectus creatus non tantum elevetur quin in infinitum distet ab essentia divina, tamen per illud lumen fit ut intellectus uniatur essentiæ divinæ sicut formæ intelligibili; quod aliter fieri non posset. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod causa quare intellectus creatus divinam essentiam naturaliter videre non potest, et tamen cum lumine gloriæ superaddito hoc potest, est ista : quia scilicet essentia divina in infinitum excedit non solum intellectum creatum, verum etiam omnem formam qua intellectus creatus sine tali lumine intelligit (α), quia nulla talis forma sufficienter repræsentat divinam essentiam; per lumen autem gloriæ habet formam sufficienter repræsentantem, scilicet ipsammet divinam essentiam.

Ad tertium dicitur primo, quod inter objectum quod est divina essentia, et quemcumque intelle-

(α) *consonat.* — *obstat* Pr.
(β) *quia.* — *quare* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *tales.* — *talia* Pr.

(α) *intellectus creatus sine tali lumine intelligit.* — *intelligimus intellectus creatus sine tali lumine intendit* Pr.

ctum creatum, non est proportio æqualitatis, nec aliqua proportio numeralis, aut geometrica vel arithmetica. Nec de hoc oportebat arguentem sollicitari. Nec talis proportio requiritur inter potentiam cognoscitivam et suum objectum. — Dicitur secundo, quod inter potentiam cognoscitivam et suum objectum naturaliter cognoscibile perfecte ab ipsa, requiritur proportio quæ est habitudo sufficiens hujus ad illud. Hoc autem non contingit nisi dum potentia habet vel habere potest speciem naturaliter sufficienter repræsentativam objecti. Hoc autem nulli intellectui creato convenit naturaliter respectu objecti quod est divina essentia. — Dicitur tertio, quod radix hujus defectus et improportionis est quia modus essendi cujuslibet intellectus creati deficit a modo essendi divinæ essentiæ, non solum secundum speciem aut genus, sed extra omne genus. De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 1, in solutione sexti, sic dicit : « Proportio, proprie loquendo, nihil aliud est quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod una est æqualis alteri, dupla, aut tripla. Et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet rei ad aliam rem proportio nominetur : sicut dicitur materia esse proportionata formæ, inquantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis. Et similiter intellectus creatus, est proportionatus ad videndum divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis, secundum quantitatem virtutis, nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam. » — Hæc ille. — Et intellige quod proportio intellectus creati ad divinam essentiam est per gratiam, non autem per naturam (nisi in potentia multum remota); quia illam proportionem proximam, de qua sanctus Thomas loquitur, facit lumen gloriæ, ut supra dictum est (ad secundum).

Ad quartum dicitur quod ordinatum in finem supernaturalem non oportet esse sic proportionatum fini, quod per naturam suam possit finem perfecte attingere; sed sufficit quod per naturam vel gratiam, mediate vel immediate, possit illum attingere; loquendo de attinctione perfecta, qualis est beatitudo supernaturalis, et visio divinæ essentiæ. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 3, ubi arguit sic, duodecimo loco : « Natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem est maxime de necessariis. Ergo unicuique naturæ provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex puris naturalibus potest ad hanc visionem pervenire. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut dicit Philosophus in 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 62 et seq.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus est perfectissimus, ut aliquid habeat bonitatem sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui est sanus sine adminiculo medicinæ. Et hic gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus qui potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu; sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus qui acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus; sicut ille qui acquirit sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed aliquid de bonitate multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate, qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creaturæ ergo irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est earum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur. Sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est, beatitudinem; tamen ad consequendum eam indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo, quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturis possint attingere ad finem suum sicut naturæ inferiores. Quod enim beatitudinem aliquid attingat per seipsum, solius Dei est. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod intellectus creati ad divinam essentiam non est proportio geometrica, nec arithmetica. Quia, loquendo de tali proportione, essentia divina est improportionata cuicumque naturæ creatæ, tam in entitate quam intellectualitate vel intelligibilitate. Et ulterius, dicitur quod divina essentia est intelligibile improportionabile cuicumque intellectui creato in solis naturalibus considerato : quia nullus intellectus creatus ex solis naturalibus est sufficienter in actu primo ad videndum divinam essentiam, sed est improportionatus ad hoc; quia nulla forma creata, substantialis aut accidentalis, naturaliter susceptibilis in tali intellectu, aut naturaliter acquisibilis in illo, sufficienter repræsentat divinam essentiam; et consequenter non potest exire in actum secundum, qui sit visio vel perfecta cognitio Dei, ut sæpe dictum est. Sed per lumen gloriæ fit proportio inter intellectum creatum et divinam essentiam. De hoc sanctus Thomas, dist. 49, q. 2, art. 1, in solutione sexti, sic dicit : « Quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti super finitum non est determinatus; potest tamen inter ea esse proportionabilitas, quæ est similitudo proportionum; sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognitionem et cognitum : quia oportet virtutem cogno-

scentis adæquare cognoscibilitatem rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Quandoque autem non oportet esse proportionem; sicut quando nos cognoscimus Deum, aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas. Et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, sed proportionabilitatem tantum : ut scilicet, sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur. Et talis proportionabilitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, vel e converso. Vel dicendum quod proportio, secundum primam nominis impositionem, significat habitudinem quantitatis ad quantitatem, secundum aliquem determinatum excessum vel adæquationem; sed ulterius translatum est ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis finitus (α) sit, dici proportionatum ad videndum divinam essentiam infinitam; non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensibilitatem. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 12, art. 1, in solutione quarti.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad objecta Durandi contra eamdem conclusionem, dicitur primo, quod aliquid cadens sub formali ratione objecti intellectus creati, excedit proportionem naturalem talis potentiæ, ne naturaliter possit tale objectum perfecte attingere; et hoc de per se, propter excellentiam objecti supra actum primum quo talis potentia nata est actuari naturaliter. — Dicitur secundo, quod intellectus creatus proportionem habet ad intelligendum (β) quidquid continetur sub ratione formali objecti sui, quod est ens, aliquali cognitione, sive perfecta, sive imperfecta, sive per sui essentiam, sive per sui similitudinem, aut effectum, cognitione quid est, vel quia est, an est, vel quid non est. Ideoque conceditur quod omnis intellectus creatus naturalem proportionem habet ad cognoscendum Deum qualicumque cognitione naturali. — Dicitur tertio, quod excellentia alicujus sensibilis de per se excedit naturalem proportionem sensitivæ potentiæ, sicut claritas solis visum noctuæ, et non solum de per accidens. De hoc sanctus Thomas, in Quæstionibus (γ) *de Anima*, q. 16, in solutione quinti, sic dicit : « Sensus respectu sensibilium excellentium duplicem patitur defectum : unum quidem, quia non potest ipsum sensibile excellens apprehendere, per hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem, quia post excellentia sensibilia non percipit minora, et hoc est quia corrumpitur organum sensus. Licet ergo intellectus non habeat aliquod organum quod possit corrumpi ab excellenti intelligibili, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo. Et tale intelligibile est substantia separata, quæ excedit facultatem intellectus nostri, secundum quod est unitus corpori, qui natus est perfici a phantasmatibus, et non a substantiis separatis. » — Hæc ille. — Dicitur quarto, quod, dato quod oculus noctuæ non læderetur a claritate solis, non tamen, hoc posito, talis oculus posset clare videre claritatem solis : quia scilicet non est capax naturaliter actus primi respectu talis visionis, scilicet speciei perfecte repræsentantis claritatem solis. Et consimilis defectus naturaliter concomitatur omnem intellectum creatum respectu divinæ essentiæ : quia scilicet (α) non est naturaliter capax actus primi respectu talis visionis. —Dicitur quinto, quod non est de per accidens, sed de per se, quod intellectus creatus cognoscat Deum ex creaturis naturaliter, et ad altiorem gradum cognitionis naturaliter pertingere non possit. — Dicitur sexto, quod, licet intellectus creatus non habeat naturaliter proportionem proximam ad videndum divinam essentiam, tamen non repugnat naturæ ejus habere talem proportionem per gratiam vel gloriam, quia naturaliter est in potentia obedientiali ad suscipiendum talem proportionem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod lumen gloriæ necessarium est ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam. Et tale lumen distinctum ab actu visionis requiritur propter duo. Primo quidem requiritur ad recipiendum non quidem ipsam visionem, quæ est actus secundus, sed ad recipiendum divinam essentiam per modum formæ intelligibilis (β) in intellectu possibili, quasi dispositio prima ad actum primum. Secundo, tale lumen requiritur ad eliciendum actum visionis. Et quod ista sint de mente sancti Thomæ, patet ex prædictis in primo et secundo articulo.

Dicitur secundo, quod argumenta contra primum membrum hujus divisionis non militant, cum non vadant ad mentem sancti Thomæ. Non enim ponit quod lumen gloriæ sit proxima dispositio necessaria ad suscipiendum actum secundum, qui est visio. Unde, cum dicitur quod habitus non est ratio recipiendi actum in via, nec in patria, patet quod non est contra conclusionem. — Cum autem ulterius dicit quod susceptivum multarum formarum maxime ordinatur ad perfectissimam, etc.; — dicitur quod

(α) *finitus.* — *falsum* Pr.
(β) *intelligendum.* — *intendendum* Pr.
(γ) *Quæstionibus.* — *Conclusionibus* Pr.

(α) *scilicet.* — *si* Pr.
(β) *intelligibilis.* — *intellectualis* Pr.

consequentia illa nullius est apparentiæ : quia mutat modum majoritatis in modum immediationis. Sicut patet in simili : quia materia prima maxime ordinatur ad suscipiendum animam rationalem, non tamen sequitur : Ergo immediate ordinatur ad suscipiendum illam. Et similiter, intellectus possibilis maxime ordinatur ad suscipiendum actum secundum, non tamen immediate; immo prius ordinatur ad suscipiendum actum primum, qui est species intelligibilis; et immediatius recipit cognitionem rerum materialium quam cognitionem substantiarum separatarum vel ipsius Dei; sicut clamat tota philosophia et theologia. — Cum autem ulterius dicitur quod si habitus qui est lumen gloriæ, requiratur ut perfectius anima vel intellectus perficiatur beatitudine, etc.; — dicitur quod consequentia ibidem facta non valet : quia, sicut species rei visibilis non recipitur in diaphano, nisi sit actuatum lumine, nec tamen lumen recipit speciem coloris, sed est dispositio ad receptionem et ratio recipiendi; sic in proposito, habitus luminis gloriæ est dispositio ad recipiendum actum primum, non tamen ille habitus est ullo modo susceptivus talis actus primi, nec actus secundi. De prædictis sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 53, sic dicit : « Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur. Impossibile est enim quod illud quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est propria forma; sicut lux non fit actus alicujus corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est proprie forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata : nam hæc tria in Deo unum sunt, scilicet intelligens, et id (α) quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est ergo quod ipsa Dei essentia fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem intellectus divini intellectus creatus participat. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur. — Adhuc : Nihil est susceptivum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur, cum proprius actus in propria potentia sit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc ergo quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur. » — Hæc ille. — Similia dicit in multis aliis locis, potissime, 1 p., q. 12, art. 2 et 5.

Dicitur tertio, quod argumenta facta contra secundum membrum divisionis non procedunt. Dicitur enim quod lumen illud requiritur ad vigorandum intellectum creatum, ut possit elicere actum secundum, qui est visio divinæ essentiæ. De hoc sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, ubi supra (cap. 53), sic dicit : « Nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari. Uno modo, per simplicem ipsius virtutis intensionem; sicut virtus alicujus calidi augetur secundum intensionem caloris, ut possit elicere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo, per novæ formæ appositionem; sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit (α) lucidum actu per formam lucis in ipso receptam de novo (β). Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis : quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet ergo quod fiat augmentum virtutis intellectivæ (γ) per alicujus novæ dispositionis adeptionem. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p., ubi supra (q. 12, art. 5). — Cum autem objicit arguens contra istam partem divisionis, primo, quia in tali visione intellectus se habet mere passive, et non active, etc.; — negandum est : quia intelligere est actio immanens, et idem (δ) habet pro subjecto et pro efficiente; unde per nullum actum intelligendi potest intellectus creatus intelligere, nisi coefficiat illud una cum objecto vel specie intelligibili objecti. Tum etiam quia, quidquid sit de potentia Dei absoluta, tamen de facto visio beatifica dependet effective a potentia intellectiva, ut ostendit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, q^la 2, in solutione secundi argumenti. Et de hoc satis dictum fuit in quæstione qua quærebatur utrum beatitudo sit actus vel operatio (ε). — Cum autem ulterius dicit quod habitus non est principium simpliciter agendi, etc.; responsum est alias (ζ). Quia hoc generaliter falsum est de habitibus intellectualibus, qui dicuntur species intelligibiles. Quælibet enim talis species, cum sit radicata in intellectu, est quidam habitus; et tamen est principium agendi simpliciter, et non solum sic agendi. Nisi dicamus cum sancto Thoma, ubi supra (4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q^la 2, ad 2um), quod « in actu duo consideranda sunt, scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secun-

(α) *id.* — *intellectus* Pr.

(α) *fit.* — *sit* Pr.
(β) *in potentia.* — Ad. Pr.
(γ) *intellectivæ.* — *intensivæ* Pr.
(δ) *idem.* — *hoc* Pr.
(ε) Cfr. dist. præs., q. 1.
(ζ) Cfr. 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1.

dum suam substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum suam formam principium ejus est habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus. Si vero fuerit infusus, ejus perfectio erit a causa exteriori, quæ habitum causat. Actus autem noster non ponitur beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur. Et ideo nostræ beatitudinis nos non sumus causa, sed Deus. » — Hæc ille. — Et de hoc alias (dist. præs., q. 1) satis fuit dictum.

Ad secundum principale dicitur quod in anima non est aliqua potentia naturalis passiva, quæ immediate naturaliter sit receptiva beatitudinis quoad actum primum, ut patet ex dictis. Et ideo non oportet quod correspondeat ei aliqua potentia activa in natura, quæ sufficiat sine supernaturali elevatione educere animam in actum secundum. Sed tam activa quam passiva indigent elevatione, scilicet intellectus possibilis, qui est passivus et receptivus quoad actum primum, et activus quoad actum secundum.

Ad tertium negatur minor. Dicitur enim quod lumen gloriæ perfectius est quacumque natura intellectuali creata secundum unum modum, licet sit imperfectius (α) secundum alium modum. Ideoque non potest esse naturale, nec unitive contineri in quacumque substantia intellectuali creata. De hoc sanctus Thomas, in diversis locis. Nam, præsenti distinctione, q. 2, art. 6, arguit sic, septimo loco : « Ad immensitatem divinæ liberalitatis pertinet ut creaturæ communicet omne id cujus ipsa est capax. Sed creatura est capax hujus muneris, quod ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam : ad hoc enim quod Deum per essentiam videat, potest pertingere per lumen gloriæ; quod quidem lumen, sicut est naturæ superadditum, ita posset a Deo esse naturæ inditum. Ergo alicui creaturæ conferri potest, vel collatum est, quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod non quidquid superadditur creaturæ, potest esse de constitutione ipsius naturæ. Illud enim quod ad proprietatem naturæ superioris pertinet, non potest communicari inferiori, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam : sicut diaphano non potest communicari ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat; quamvis ei lumen a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati. Et ideo illud lumen, per quod intellectus unitur formæ intelligibili increatæ, communicari quidem potest intellectui creato, sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur; quod est impossibile. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 12, art. 5, in solutione tertii argumenti; et aliis locis. — Et hæc sufficiunt ad objecta Scoti.

(α) *imperfectius.* — *imperfectio* Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad objecta Aureoli contra eamdem conclusionem in **primo loco** posita, dicitur primo, in communi, ad omnia, quod gratis conceditur quod intellectus agens nullam habet actionem in visione beatifica. Quia omnis et sola ejus actio est intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu; vel, dato quod habeat aliam actionem, illa tamen supponit prædictam. Quod non habet locum in beatifica visione, in qua divina essentia se habet per modum formæ intelligibilis principiantis visionem, et per modum objecti terminantis eam; illa autem est summe intelligibilis in actu, tam in se quam respectu intellectus creati perfusi lumine gloriæ. Ideoque conceditur quod visio beatifica in anima rationali subjective et partialiter est (α) effective ab intellectu possibili, et nullo modo ab intellectu agente. Et multo minus in angelis, in quibus non est intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, distinctus contra intellectum possibilem. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 54, art. 4, ubi quærit utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis; et similiter in multis aliis locis.

Dicitur secundo, quod omnis actualis intellectio, ut dictum est, partialiter effective est ab intellectu possibili, et partialiter a specie vel forma intelligibili. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 6, sic dicit : « Duplex est actio. Una quæ (β) procedit ab agente in rem exteriorem quam transmutat, ut est illuminare; quæ etiam actio nominatur proprie. Alia vero est actio, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius; et hæc proprie dicitur operatio; et hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu, et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus. Et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu. Non autem oportet quod intelligens (γ) intelligendo sit ut agens, et intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus (δ) in actu, sunt unum principium hujus actus qui (ε) est

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *quæ.* — *autem* Pr.
(γ) a verbis *secundum quod* usque ad *intelligens*, om. Pr.
(δ) *intellectus.* — *intellectum* Pr.
(ε) *qui.* — *aut* Pr.

intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intellectus non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio : actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species intelligibiles esse in actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed (α) hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem et actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando lux est actu in ipso, ita intellectus intelligit omne quod est actu intelligibile in eo. Sciendum est ergo quod nihil prohibet esse aliquid actu unum, et potentia alterum : sicut corpus diaphanum, est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum. Et similiter est possibile esse aliquod actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim sunt gradus in entibus actus et potentiæ, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima, aliquid actu tantum, ut Deus, aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium, aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina, aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis, qui hoc modo se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in 3. *de Anima* (com. 19); omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ, habentes aliquid de potentia et aliquid de actu, non solum in genere entium, sed in ordine intelligibilium. Sicut ergo materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam (et tunc actio illa est quædam emanatio formæ ipsius magis quam materiæ), res autem exsistentes in actu possunt agere actiones, secundum quod sunt in actu; ita intellectus noster possibilis nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cujus est illa forma; nihil enim potest intelligere nisi per formam intelligibilem actu exsistentem. Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi (β) præsentem, potest intelligere illud quod est intelligibile apud ipsum, scilicet (γ) essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 56, art. 1; et multis aliis locis (δ). Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, sicut ex materia et forma constituitur unum efficiens actionum sensibilium, ita ex intellectu possibili et specie intelligibili constituitur unum effectivum actus intelligendi. Patet ergo quod

(α) *Sed.* — *secundum* Pr.
(β) *sibi.* — *etiam* Pr.
(γ) *scilicet.* — *quia* Pr.
(δ) Cfr. præsertim 2. *Contra gentiles*, cap. 98.

prima duo argumenta Aureoli contra conclusionem non procedunt.

Ad tertium dicitur quod visio beatifica, inquantum est beatifica, a solo Deo est, et non ab intellectu agente vel possibili. Sed nihil prohibet quin alio modo sit effective ab intellectu possibili, ut superius dictum fuit.

Ad confirmationem, dicitur quod ex dicto Philosophi habetur quod felicitas sit a Deo specialiter coagente. Sed per hoc non excluditur quin felicitas sit operatio elicita a felici; immo expresse Philosophus sentit oppositum, 1. *Ethic.* (cap. 8), et 10 (cap. 6 et 7), ubi vult quod felicitas sit (α) operatio optimæ potentiæ, respectu optimi objecti, et secundum optimum habitum. Et sic consequenter beatus non se habet mere passive ad suum præmium, loquendo de actu secundo. Secus est de actu primo, quod est dos et lumen gloriæ.

Ad quartum et quintum dicitur quod solum concludunt quod visio divinæ essentiæ non continetur in virtute intellectus agentis aut possibilis tanquam agentis principalis, et propria et naturali virtute potentis in illam visionem, quoad actum primum vel secundum. Sed cum hoc stat quod intellectus creatus, factus divina virtute sufficienter in actu primo respectu visionis divinæ essentiæ, potest cum illo actu primo elicere actum secundum; sic tamen quod principalitas agendi attribuatur actui primo, quæ scilicet est essentia divina, ut in sequenti quæstione habebitur.

Sed contra prædicta arguit Aureolus (*Quodlibeto* 9, art. 2), probando quod nulla activitas est attribuenda intellectui possibili respectu actus intelligendi. Dicit enim sic : Omnis activitas quæ est circa intellectionem, attribuenda est intellectui agenti, et nulla possibili. Idcirco solum ille appellatur lumen, 3. *de Anima* (t. c. 18), a Philosopho, ubi dicitur quod est habitus vel lumen; et ab Augustino, 12. *de Trinitate*, cap. ultimo, et in pluribus aliis locis. Hanc autem propositionem pono contra illam opinionem quæ dicit quod intellectus possibilis est passivus in recipiendo speciem, sed est activus una cum specie ad intellectionem, præcipue in componendo et dividendo et discurrendo. Sed, hoc non obstante, propositio opposita vera est. Quod patet.

Primo. Quia, sicut se habet materia prima in genere sensibilium, sic intellectus possibilis in genere intelligibilium. Sed prima materia, cum careat omni actu, et sit pura potentia, nullam habet activitatem in genere sensibilium; nec etiam coagit formæ receptæ, tanquam principium agendi. Ergo nec intellectus possibilis habet aliquam actionem in genere intelligibilium, nec coagit sicut causa partialis speciei receptæ ad intellectionem.

Secundo. Quia qui omne dicit, nihil excludit.

(α) *sit.* — *est* Pr.

Sed Philosophus dicit, 3. *de Anima* (t. c. 18), quod intellectus agens est *quod est omnia facere.* Ergo intellectio et compositio et divisio et discursus fiunt virtute intellectus agentis active, possibilis tantum receptive. Unde et Commentator, 3. *de Anima*, com. 18, dicit quod actio intellectus possibilis non est actio, sed passio. Ergo, etc.

Tertio. Si intellectus possibilis ageret ad intellectionem, aut ad compositionem et divisionem, esset dare duo agentia : scilicet illud in virtute cujus species imprimitur intellectui possibili, et aliud virtute cujus intellectio mediante specie gignitur. Sed hoc est superfluum, et contra dicta philosophorum et sanctorum, qui non diviserunt intellectum nisi in istas duas differentias, scilicet in agentem et possibilem, nec posuerunt duo agentia. Et iterum, sequeretur quod multo nobilius et præstantius agens esset intellectus possibilis quam ille qui appellatur agens, pro quanto ageret ad nobiliorem effectum, puta actum intelligendi, ille vero ad ignobiliorem, scilicet ad similitudinem. Sed hæc sunt absona (α). Ergo omnis activitas attribuenda est agenti, et nullo modo possibili. Et hinc est quod appellatur lumen : quia luminis est manifestare, *ad Ephesios* 5 (v. 13), *Omne quod manifestatur, lumen est;* solus autem intellectus agens active manifestat, ut dictum est; et ideo solus dicitur lumen; possibilis vero non. » — Hæc Aureolus, in forma.

Ad primum istorum, dicitur quod materia prima, considerata quantum ad suam potentialem entitatem, ut præscindit ab omni forma et actu primo, nullam habet activitatem respectu actus secundi. Sed ipsa, considerata ut participans formam et actum primum, potest esse principium actus secundi, non ratione suæ potentialitatis, sed ratione formæ quam participat : quia, ut sic, ex ipsa et ex forma resultat compositum, quod est solum agens in sensibilibus, ut ostendit Aristoteles, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Sic etiam intellectus possibilis, licet ex sua pura potentialitate non habeat quod sit principium actionis, tamen suum potentiale (β) factum in actu per lumen intellectus agentis et speciem intelligibilem in qua tale lumen participatur, est principium intellectionis actualis immediatum. De hoc sanctus Thomas, in Quæstionibus *de Virtutibus*, q. 1, sic dicit : « Est aliqua potentia tantum agens, aliqua tantum acta vel mota, alia vero agens et acta. Potentia ergo quæ est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium alicujus actus, aliquo alio inducto. Unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem est divina potentia, et intellectus agens, et potentiæ naturales. Unde harum potentiarum virtutes non sunt habitus aliqui, sed ipsæ potentiæ in seipsis completæ. Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ, quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt. Et tales sunt virtutes sensitivæ secundum se consideratæ. Unde, in 6. *Ethicorum* (cap. 2), dicitur quod *sensus nullius actus est principium.* Et hæ potentiæ perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum ; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma immanens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Potentiæ vero illæ sunt agentes et actæ, quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per ea non determinantur ad unum, sed in eis est agere vel non agere; sicut vires aliquo modo rationales (α). Et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superadditum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis et manentis in subjecto; ita tamen quod per eam non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum autem potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ; neque passiones, sicut est in potentiis sensitivis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates passibiles rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit. » Item, q. 3, in solutione quinti, sic dicit : « Inter potentias animæ non sunt activæ nisi intellectus agens et vires animæ vegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subjecta; aliæ autem potentiæ animæ sunt passivæ, principia tamen actionum animæ exsistentes, secundum quod sunt motæ a suis activis. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod dictum Aristotelis non militat contra conclusionem : quia Philosophus ibidem (β) loquitur de actu primo, scilicet de specie intelligibili, non autem de actu secundo, qui est intelligere. Et, dato quod loqueretur de actu secundo, non plus potest haberi ex dictis ejus nisi quod intellectus agens est *quo omnia facere* tanquam agens primum, et in cujus virtute omnis intellectualis operatio fit; cum quo stat quod intellectus possibilis, tanquam agens proximum, in virtute intellectus agentis, elicit actum secundum. Et istud patet ex dictis Aristotelis, 3. *de Anima* (t. c. 8), ubi loquens de intellectu possibili, sic dicit : *Cum autem sic singula fiat, ut sciens dicitur qui secundum actum. Hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem ergo et* (γ) *tunc potentia quodammodo; non tamen similiter et ante addiscere, aut invenire: et ipse autem seipsum tunc potest intelligere.* — Hæc ille. — Ex

(α) *absona.* — *absoluta* Pr.
(β) *potentiale.* — *potentiali* Pr.

(α) *rationales.* — *rationabiles* Pr.
(β) *ibidem.* — *idem* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

quibus patet quod, secundum mentem Philosophi, intellectus possibilis factus in actu per speciem rei intelligibilis, potest operari per seipsum. Si autem potest operari per seipsum, igitur actum secundum elicere effective.

Ad tertium dicitur primo, quod intellectus agens et possibilis non reputantur duo agentia distincta, sed (α) unum : quia intellectus possibilis, quidquid agit, agit in virtute intellectus agentis. De hoc sanctus Thomas, in Quæstionibus *de Anima*, q. 4, in solutione sexti, sic dicit : « Intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandam scientiam in nobis (β), nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu. Et per id quod est in actu, potest reduci, etiam quantum ad illud quod est in potentia, in actum ; sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis, nisi per intellectum agentem : cognitio enim principiorum a sensibilibus (γ) accipitur, ut dicitur in fine libri *Posteriorum* (lib. 2, cap. ult.) ; a sensibilibus (δ) autem non possunt intelligibilia accipi (ε), nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente. Sed in hac reductione intellectus agens se habet ut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod non sequitur ex dictis quod intellectus possibilis sit major aut (ζ) nobilior intellectu agente, nec quod agat nobiliorem effectum. Cujus ratio patet ex dictis. De hoc sanctus Thomas, in *de Spiritualibus creaturis*, nona quæstione, in solutione septimi, sic dicit : « Sicut principaliter sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam intrinsecum, est lumen intellectus agentis, a quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem principiorum universalium ad aliqua specialia, etc. » Item, ibidem (η), in solutione sexti, sic dicit : « Species intelligibilis se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum (θ) vel formatum per operationem intellectus : sive hoc sit quidditas (ι) simplex, sive compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignavit, 3. *de Anima* (t. c. 21). Unam scilicet, quam vocavit intelligentiam indivisibilium, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid (α) est alicujus rei ; et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, compositionem et divisionem intellectuum : quam Arabes vocant credulitatem, vel fidem. Utrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu ; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per visibilem speciem. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod intellectus agens est lumen secundum suam essentiam ; sed intellectus possibilis est lumen, vel lucidum, per participationem, inquantum scilicet recipit species fulgidas lumine intellectus agentis. Unde tam intellectus agens quam species per ipsum abstractæ, quam prima principia vel secunda, quam intellectus possibilis, et (β) generaliter omnia quæ possunt esse principia intellectualis cognitionis, possunt dici lumina, inquantum sunt quædam manifestativa. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 67, art. 1, sic dicit : « Nomen luminis primo quidem institutum est ad significandum illud quod facit manifestationem in sensu visus ; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. » — Hæc ille. — Item, q. 106, art. 1, sic dicit : « Lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam quædam manifestatio veritatis. » — Hæc ille. — Item, q. 12, art. 2, sic dicit : « Virtus intellectualis (γ) creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum ; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. » — Hæc ille. — Item, art. 5, sic dicit : « Ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux, etc. » Similia dicit, *de Veritate*, q. 9, art. 1 : « De lumine, inquit, intellectuali (δ) oportet loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus. Et servit nostro visui in duobus : uno modo, in hoc quod per ipsum fit visibile actu, quod erat potentia visibile ; alio modo, in hoc quod ipse visus confortatur ad videndum ex luminis natura : unde et oportet lumen esse in compositione organi. Unde et lumen intelligibile dici potest ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam illud quo aliquid fit nobis notum, etc. » — Hæc ille.

Ad ea quæ idem arguens objicit contra eamdem

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *nobis.* — *notis* Pr.
(γ) *sensibilibus.* — *finibus* Pr.
(δ) *sensibilibus.* — *finibus.* Pr.
(ε) *accipi.* — Om. Pr.
(ζ) *aut.* — Om. Pr.
(η) *ibidem.* — *idem* Pr.
(θ) *constitutum.* — *consideratum* Pr.
(ι) *quidditas.* — *quantitas* Pr.

(α) *quod quid.* — *quidquid* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *intellectualis.* — *intelligibilis* Pr.
(δ) *intellectuali.* — *intelligibili* Pr.

conclusionem **secundo loco**, dicitur *ad primum*, quod lumen gloriæ non requiritur in visione beatifica ad vigorandum intellectum possibilem vigoratione passiva vel receptiva visionis, sed ad disponendum eum ad recipiendum actum primum principalem in Dei visione; sicut patet in probatione conclusionis. Nec sanctus Thomas utitur illo modo loquendi. Dicitur tamen quod requiritur ad vigorandum intellectum possibilem vigoratione activa, ut scilicet sit potens elicere actum secundum. Et si contra hunc sensum velit arguere, dicitur quod major argumenti est falsa : quia, sicut patet ex dictis superius contra Durandum, visus noctuæ, si deberet rotam solis aspicere, nedum indigeret impassibilitate ab actione resolutiva organi, immo nova dispositione vel habilitate ad recipiendum actum primum, scilicet speciem perfectam lucis solaris.

Ad confirmationem similiter patet; quia arguit secundum non causam ut causam. Non enim passio abjectiva est sola vel præcisa causa quare intellectus humanus vel angelicus indigeat vigoratione ad videndum divinam essentiam; sed aliquid aliud, ut patet ex dictis ad objecta Scoti contra primam conclusionem. Ergo, etc.

Ad secundum patet per prædicta. Quia materia prima, licet non indigeat vigorari ad recipiendum animam intellectivam, vel aliam formam sui generis, indiget tamen dispositione. Et ulterius, dicitur quod, licet materia prima et intellectus possibilis non habeant aliquem vigorem essentialiter in actu, habent tamen subjective in potentia : quia materia prima est subjectum formæ substantialis; et intellectus possibilis est subjectum speciei intelligibilis, et luminis naturæ, gratiæ, gloriæ, et multorum habituum, qui sunt quidam vigores, constituentes cum intellectu possibili quoddam vigorosum agens, vel potius unum vigorosum agendi principium, ut patet per multa superius dicta.

Ad tertium dicitur quod divisio ibidem data, est insufficiens. Quia lumen gloriæ non vigorat intellectum possibilem respectu divinæ visionis aliquo illorum modorum ibi expressorum, sed est dare tertium membrum : quia scilicet illud lumen vigorat intellectum possibilem ad eliciendum actum divinæ visionis, non autem recipiendum; licet sit dispositio ad recipiendum actum primum, qui est essentia divina; quæ quidem receptio non est per inhærentiam, nec per informationem proprie dictam, sed alio modo, ut in sequenti quæstione (α) dicetur.

Ad ea quæ **tertio loco** inducit, dicitur primo, communiter, quod non aliud concludunt nisi quod lumen gloriæ datur et est necessarium ad supplendum defectum intellectus agentis; quod conceditur. Non tamen concludunt quin illud lumen suppleat defectum intellectus possibilis; nec quod tale lumen

(α) *quæstione.* — Om. pr.

aliquo modo vigoret intellectum agentem, ad hoc quod habeat qualemcumque activitatem respectu beatificæ visionis. Ad hanc enim agit intellectus possibilis, et nullo modo intellectus agens. Cujus ratio est : quia, remoto priori, removetur posterius in essentialiter ordinatis; constat autem quod primus effectus intellectus agentis (α) animæ rationalis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, et describere speciem intelligibilem in intellectu possibili; ad quam actionem sequuntur aliæ actiones, vel effectus, in intellectu possibili; cum ergo in visione beata nulla talis fiat abstractio, sequitur quod intellectus agens ad beatificam visionem penitus nihil agit, nec per se, nec per lumen superadditum.

Dicitur secundo, quod lumen gloriæ confortat, vigorat et elevat primo et directe intellectum possibilem animæ rationalis, et non solum ex consequenti, inquantum facit eum capacem passive actus primi, et elicitivum active actus secundi, ut sæpe superius exstitit replicatum. De prædictis sanctus Thomas, septimo *Quodlibeto*, art. 1 (β), sic dicit : « Lumen gloriæ perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam. De quo in Psalm. (35, v. 10) dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen*. Hoc autem lumen non erit necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod nunc est necessarium lumen intellectus agentis : quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis. Sed erit (γ) necessarium tantum ad perficiendum intellectum possibilem; ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Prædictum autem lumen gloriæ sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod divina essentia totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriæ ab ea in intellectum descendens, faciet hoc in intellectu respectu divinæ essentiæ, quod facit respectu aliorum intelligibilium (δ), quæ non sunt lux tantum, sed (ε) species rei intellectæ simul et lumen : sicut si lux sensibilis per se subsisteret, ad ejus visionem sufficeret lumen oculum perficiens, sine aliqua similitudine. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod *primum argumentum* non concludit; quia peccat per fallaciam consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. Sicut enim dictum est, lumen gloriæ supplet defectum intellectus agentis alio modo quam arguens dicat : scilicet non vigorando intellectum agentem, sed dando vigorem intellectui possibili, quem intellectus agens non sufficit dare; et dando lumen ad quem intellectus agens non suf-

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *art.* — *quæst.* Pr.
(γ) *erit.* — *est* Pr.
(δ) *intelligibilium.* — *intellectuum* Pr.
(ε) *sed.* — Om. Pr.

ficit, scilicet actum primum vel dispositionem ad illum. Cum autem dicit quod omne lumen naturale intellectus est ex parte intellectus agentis, — conceditur. Sed ex hoc non habetur quod omne tale lumen sit intellectus agens, sed potius oppositum.

Ad secundum dicitur primo, quod intellectus agens non proprie est vivens; nec aliqua qualitas animæ; sed ipsa anima. Et si aliqua potentia animæ dicatur qualitas vitalis per essentiam, æquivoce dicetur, vel improprie, per aliquam analogiam vel attributionem : quia tunc arguerem sicut arguens arguit, quod in homine essent multæ vitæ essentialiter distinctæ. — Dicitur secundo, quod eo modo quo conceditur intellectus agens lux vitalis per essentiam, potest concedi quod intellectus possibilis est lux vel lucidum vitale per essentiam, non quod essentialiter sit lux, sed essentialiter potentia vitalis. Sufficit ergo quod lumen gloriæ reducatur ad intellectum possibilem, et non ad intellectum agentem. — Dicitur tertio, quod, licet lumen gloriæ non sit lux vitalis, tamen essentia divina, quæ per lumen gloriæ unitur intellectui possibili, est vita, et potest efficere omnem actionem vitalem quam efficit intellectus agens : attento quod intellectus agens extrinsece efficit actionem vitalem quæ est intellectio, quia nec eam in se subjective recipit, nec formaliter intelligit, sed extrinsece agit ad actionem vitalem; sed intellectus possibilis eam elicit, et subjective recipit. De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8, in solutione secundi, sic dicit : « Similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita : quia non sunt ipsum esse artificis viventis (α), nec etiam ipsa ejus (β) operatio, sicut in Deo accidit. Et tamen Augustinus (tract. 1 in Johannem) dicit quod arca (γ) in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitæ pertinet. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p., q. 18, art. 4.

Ad tertium dicitur quod intellectus agens non est intensibilis, nec remissibilis. Nec virtus ejus potest augeri extensive, nec intensive, sic quod aliquid sibi addatur vel infundatur : non enim est subjectum alicujus habitus, nec actus primi, nec secundi, sicut ostendit sanctus Thomas in multis locis (δ). Virtus autem intellectus possibilis augeri potest, non quidem sic quod essentia ejus intendatur, cum sit naturalis potentia animæ, non suscipiens (ε) magis neque minus; sed sic quod est susceptivus habituum et specierum intelligibilium, quæ sunt principia quædam et rationes agendi una cum ipso intellectu possibili. Et ideo lumen gloriæ datur directe propter intellectum possibilem perficiendum, non autem ad perficiendum intellectum agentem, sed supplendum ejus defectum. Quod autem intellectus agens non sit susceptivus alicujus habitus, ostendit sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 1, ut superius fuit recitatum (α). De augmento autem virtutis intellectus possibilis, superius (β) dictum fuit, recitando dicta sancti Thomæ, *Contra Gentiles* (lib. 3, cap. 53).

Ad quartum dicitur quod fundatur in falso, scilicet quod lumen gloriæ perficiat vel ampliet lumen intellectus agentis.

Ad quintum dicitur quod similitudo adducta de oculo potius est ad oppositum quam ad propositum : quia lumen corporale non auget nec ampliat aliquam potentiam agentem visivam similem intellectui agenti, sed solum potentiam passivam similem intellectui possibili. Ideo tota imaginatio cassa est.

Ad dubia quæ quarto loco inducit, respondet ipsemet.

Ad primum quidem (*Quodlibeto* 9, art. 3), dicit quod « claritas habitus habet rationem determinantis et appropriantis intellectum in ordine ad objectum. Unde respectu diversorum objectorum diversæ sunt et distinctæ vigorationes, per consuetudinem acquisitæ, prout patet. Claritas autem intellectus essentialis indeterminata est respectu omnis objecti, sicut et intellectus agens. Et ideo nulla claritas substantialis intellectus agentis posset supplere vicem luminis gloriæ, pro eo quod lumen gloriæ habet vigorem appropriatum et proportionatum et terminatum respectu divinæ essentiæ, lumen autem naturale non est proportionatum proportione appropriationis, sed est quoddam indifferens. Et ideo illa propositio non est vera, quod quidquid claritatis et vigoris inest intellectui per qualitatem additam, possit sibi inesse per essentiam; quia non est (γ) vigor appropriatus et proportionatus objecto proportione appropriationis. »

Ad secundum dicit quod « actus non habet claritatem intellectualem propriam, sed ipsam habet ex intellectu agente. Unde perfectio actus non debet dici claritas; et propter hoc supplere non potest claritatem illam quæ exigitur ex parte intellectus agentis. »

Ad tertium dicit quod « claritas luminis non ingreditur actum divinæ visionis per modum causæ effectivæ, quam Deus potest supplere, sed potius per modum cujusdam integrantis et constituentis unum perfectum. Hoc autem Deus supplere non potest immediate, cum nullius pars esse possit aut consti-

(α) *viventis*. — *unientis* Pr.
(β) *ejus*. — Om. Pr.
(γ) *arca*. — *artem* Pr.
(δ) Cfr. 1am 2æ, q. 50, art. 5, ad 2um; 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1. qla 2, ad 2um, et dist. 23. q. 1, art. 1; *de Veritate*, q. 16, art. 1, ad 13um, et q. 20, art. 2, ad 5um.
(ε) *suscipiens*. — *sustinens* Pr.

(α) Cfr. pag. 211, col. 1.
(β) Cfr. resp. ad primum Scoti contra hanc secundam conclusionem.
(γ) *est*. — Om. Pr.

tutivum : sicut videmus (α) in simili, quod illam activitatem quæ consurgit ex radio lunæ et stellæ in aere, Deus non potest supplere, tenendo scilicet vicem alterius radii, quasi ex Deo et alio radio claritas illius consurgat ».

Ad quartum dicit quod « connaturale dicitur dupliciter. Primo quidem, quod inest ab origine; et sic nihil prohibet lumen gloriæ posse esse connaturale alicui, sicut animæ Christi. Secundo, connaturale dicitur illud quod oritur ex principiis naturæ, et tanquam proprietas naturam consequens; et sic non potest lumen gloriæ esse alicui naturale, immo semper est accidens separabile, et commune, et non proprium alicui creaturæ ». — Hæc ille, in forma.

Et quidem omnia possunt stare, præter illud quod dicit *ad tertium,* scilicet quod claritas luminis gloriæ concurrit ad actum per modum constitutivi, et non per modum causæ efficientis. Hoc enim falsum est : quia lumen gloriæ se habet effective aliquo modo ad visionem; et non est quid sibi intrinsecum; nec constituit cum illo aliquod tertium, sicut nec habitus cum actu quem elicit. Ideo aliter dicendum est ad illud argumentum, quod peccat per fallaciam figuræ dictionis, mutando unum prædicamentum in aliud, scilicet prædicamentum substantiæ, quod dicitur *quid,* in agere, vel pati, vel relationem. Dicitur enim quod Deus sine lumine creato posset facere illud accidens per quod nunc intellectus creatus videt Deum; sed, in tali (β) casu, intellectus creatus per tale accidens nihil videret; quia illud non efficeret, cum excedat naturalem facultatem suam; visio autem creata, est actio immanens elicienti et producenti illam, ut superius dictum est. Sed de hoc latius postea dicetur.

Ad ea quæ **quinto loco** recitat, dicitur communiter quod auctoritates Sacræ Scripturæ sufficienter ostendunt quod tale lumen ponendum, est distinctum a visione. Nec valet glossa nec responsio ad auctoritates *primo et secundo loco* inductas : quia in Sacræ Scripturæ et sanctorum dictis lumen vel claritas non consuevit nominare actum secundum, qui est visio; sed potius principium videndi, sicut patet ex dictis sancti Thomæ superius recitatis (γ). Ex quibus patet quod expositio primarum duarum auctoritatum non valet.

Dicitur secundo, quod expositio *tertiæ auctoritatis* non valet. Quia glossa illa super Isaiam non est intelligenda sic quod Deus sit in lucem sempiternam videntibus divinam essentiam per modum actus secundi, sic quod essentia divina sit actualis visio creaturæ. Hoc enim impossibile est. Sed nec intelligenda est quod Deus sit habitus creaturæ formaliter inhærens; sed sic quod, in tali visione, divina essentia respectu intellectus creati se habet per modum speciei intelligibilis, et quod ab ea effluit lumen gloriæ, supplens insufficientiam intellectus creati.

Dicitur tertio, quod expositio *quartæ auctoritatis* non militat contra nos. Quia auctoritas non multum est ad propositum : quia ex illa non habetur nisi quod Deus est lux omni creaturæ incomprehensibilis, nec est visibilis a creatura, nisi dono et gratia Dei. Tamen ex modo loquendi glossæ argui potest quod beatus videns Deum non solum habet a Deo donum quod est actus secundus, scilicet visionem actualem, sed etiam donum quod est actus primus, scilicet habitum per quem naturalis potentia actum suum eliciat perfecte, prompte, delectabiliter, et hujusmodi. Donum enim importat largam et liberalem dationem, secundum Aristotelem, 4. *Ethic.* (cap. 1).

Dicitur quarto, quod expositio *quintæ auctoritatis* non concordat dictis antiquorum magistrorum, nec veritati. Quia similitudo proprie attenditur secundum qualitatem, et non secundum agere vel pati. Item, quia visio dupliciter accipitur, secundum quod ponit sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 4, art. 2, in solutione tertii, dicens : « Visio dupliciter potest accipi. Uno modo, actualiter, id est, pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est, pro habitu quo talis operatio elicitur, id est, pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad videndum Deum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem ipsa beatitudo. » — Hæc ille. — Dicitur ergo quod visio quæ est dos, assimilat nos Deo, non autem visio quæ est beatitudo, proprie loquendo de similitudine.

Dicitur quinto (α), quod expositio decretalis (β) ibi non est ad mentem legislatorum. Quia illa decretalis intendit loqui de lumine gloriæ ad sensum doctorum theologorum qui (γ) ante illam decretalem de tali lumine locuti fuerant, et eorum sententiam confirmare. Cujusmodi fuerat beatus Thomas, Albertus, Petrus de Tarantasia, et multi alii. Constat autem quod dicti doctores posuerunt necessitatem luminis gloriæ ad videndum Deum, per modum habitus vel actus primi; nec unquam Dei visionem, quæ sit actus secundus, lumen gloriæ vocaverunt. Sed hæc (δ) opinio post decretalem et generale concilium a quibusdam Anglicis vel Scotis est introducta.

Sexto, dicitur quod *sexta auctoritas,* illa scilicet (ε) Matth. 5 (v. 8), *Beati mundo corde,* non multum facit ad propositum : quia munditia cordis

---

(α) *videmus.* — *videbimus.* Pr.
(β) *tali.* — *alio.* Pr.
(γ) Cfr. art. 1, concl. 2.

(α) *quinto.* — Om. Pr.
(β) Hæc Decretalis est auctoritas septimo loco ab arguente adducta.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.
(δ) *hæc.* — *ejus* Pr.
(ε) *sexta auctoritas, illa scilicet.* — *illa auctoritas* Pr.

potius consistit in quadam negatione quam in aliquo habitu; nec formaliter importat lumen gloriæ. Ideo non oportet ad ejus glossam respondere.

Septimo, dicitur quod auctoritas Augustini *ultimo* adducta, male exponitur. Quia lumen objectivum, quod est Deus, non potest primo participari per actum visionis : quia ille actus non est lumen, nec similitudo luminis; ideo non potest dici participatio luminis quod est Deus. Et sic patet quod opinio illa, quæ sic exponit auctoritatem, proterve respondet.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi (α) contra eamdem conclusionem, dicitur quod lumen gloriæ requiritur ad confortandum intellectum, ut eliciat actum beatificæ visionis, neutro illorum modorum in argumento expressorum; quia lumen gloriæ non intendit potentiam intellectus agentis, nec possibilis; nec concurrit cum intellectu ad eliciendum visionem, quasi distinctum et partiale agens; sed tertio modo, scilicet quia est nova ratio agendi, superaddita intellectui, alterius rationis, ut ex tali lumine, et intellectu possibili, et essentia divina supplente vicem speciei intelligibilis, constituatur, aliquo modo constitutionis, unum perfectum intelligens in actu, eo modo quo dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 36), quod intellectus in actu est intellectum in actu. — Nec valet quod objicit arguens, cum dicit quod tunc intellectus et lumen gloriæ haberent similem habitudinem ad actum intelligendi, scilicet quod utrumque haberet rationem potentiæ, etc. Hujus consequentiæ nullitas patet in multis similibus. Quia intellectus possibilis una cum specie concurrunt ad causandum actum intelligendi, ut prius ostensum est; nec tamen utrumque habet rationem potentiæ. Et simile est de qualibet potentia perfecta per habitum. Item, medium diaphanum actu motum ab objecto visibili concurrit cum specie rei visibilis ad movendum organum sensus, et tamen neutrum habet similem habitudinem cum alio ad illam motionem. Similiter, sensus cum specie rei sensibilis causat sensationem, nec tamen utrumque est potentia sensitiva. Omnia ista patent, 7. *Physicorum*, et 2. *de Anima*. Ideo consequentia illa non valet.

Ad secundum dicitur primo, quod lumen gloriæ non requiritur ad suscipiendum actum beatificæ visionis immediate, ut sæpe dictum est, sed ad suscipiendum actum primum elicitivum illius actus secundi, scilicet divinam essentiam, ut patet in probatione secundæ conclusionis. — Dicitur secundo, quod improbatio ibidem facta non militat contra hoc quod dictum est. Non enim quælibet forma supernaturalis requirit dispositionem supernaturalem; sed solum forma principalis. Sicut patet in simili : quia forma substantialis prærequirit dispositionem accidentalem in materia; et tamen non quodlibet accidens prærequirit aliam dispositionem, quia sic esset abire in infinitum. Similiter, inter formas supernaturales est ordo : quia natura est immediate capax aliquarum, non autem omnium. Et ideo intellectus creatus, est immediate capax luminis gloriæ, quod est quædam participatio divini intellectus; non autem divinæ essentiæ ut intelligibilis formæ, nisi mediante tali lumine. Forma enim intelligibilis in nobis semper requirit proprium susceptivum, quod est intellectus illustratus aliquo lumine: ipse autem intellectus non requirit aliud susceptivum proprium sui generis, sed solum animam intellectivam.

Ad tertium dicitur quod lumen gloriæ non requiritur solum propter distantiam potentiæ ab objecto in infinitum, sed propter inappropriationem ejus naturalem ad objectum; similiter propter infinitum excessum objecti super repræsentationem formarum, qua intellectus naturaliter intelligit, ut prius dictum est. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 3, arguit sic, decimoquarto loco : « Quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriæ, semper Deus ipsam in infinitum excedit. Si ergo excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriæ ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod per lumen gloriæ, quamvis intellectus creatus non in tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen per illud lumen fit ut intellectus uniatur divinæ essentiæ sicut formæ intelligibili; quod aliter fieri non posset. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 7, posuit quod miraculose potest fieri quod intellectus viatoris videat divinam essentiam sine lumine gloriæ. Ait enim sic : « Cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturæ, status viæ in qualibet creatura rationali dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturæ consistit in visione Dei per essentiam. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo constat, oportet quod sit potentiæ dispositæ et perfectæ ad dignissimum objectum, ut patet, 10. *Ethicorum* (cap. 4 et 7). Et ideo, ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhærentem, quam dicimus esse lumen gloriæ. Sic autem nulla pura creatura in statu viæ exsistens potest videre Deum per essentiam. Homo enim per dispositiones omnes quas habet in statu viæ, non potest in aliquod amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas : quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet, 3. *de Anima* (t. c. 39). Intellectus etiam angeli, in statu viæ

(α) *primum Durandi.* — *Durandi dicendum* Pr.

exsistentis (α), per omnes dispositiones naturales, vel gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus ejus determinatur. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam. Unde patet quod nullus intellectus puræ creaturæ, in statu viæ exsistentis, potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhærentem. Sed contingit aliquando, divina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhærentes : sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat. Et similiter miraculose fieri potest, divina virtute, quod aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositiones viæ, elevetur ad videndum Deum per essentiam; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum : sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis exsistens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis; sicut legitur de Habacuc, *Danielis* ultimo, et de tribus pueris conservatis in fornace, *Danielis* 3; nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quæ fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum : non enim dicimus, proprie loquendo, quod cæcus possit fieri videns, sed quod Deus potest facere eum videntem. Et ideo dicendum quod nulla pura creatura, in statu viæ exsistens, potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat, adhuc in statu viæ immanens. Patet etiam quod nullus homo, in statu viæ, essentiam Dei, nec etiam angeli, potest videre (β); quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viæ cognoscit, et etiam ipsam mentem nostram, ex cujus similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 10, art. 11, ubi quærit : Utrum mens in statu viæ possit Deum per essentiam videre? Dicit enim sic : « Aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo, sic quod illius actionis principium sit in agente vel operante; sicut videmus in omnibus naturaliter operantibus. Alio modo, sic quod principium illius operationis, vel motus, sit a principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, et sicut est in operationibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, et hujusmodi. Menti autem nostræ, in statu viæ, non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra (γ) naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 39); unde omne quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repræsentandum divinam essentiam, vel cujuscumque alterius substantiæ separatæ; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium creatarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum nec angelos videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per aliquas species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quæ omne genus excedit, et est extra omne genus; et sic nulla species creata potest inveniri sufficiens ad eam repræsentandam. Unde oportet quod, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur, sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur, et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis, pertingat mens ad terminum viæ, qui (α) est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divinæ omnipotentiæ subjecta sunt corpora, ita et mentes. Unde, sicut potest perducere aliqua corpora ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur (sicut Petrum super aquas ambulare, sine (β) hoc quod dotem agilitatis ei tribueret); ita potest mentem ad hoc perducere ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ (γ), illo modo quo sibi unitur in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur actus agilitatis, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum per essentiam videri datur, omnino ab actibus sensuum (δ) abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam; unde et rapi dicuntur, quasi vi superioris naturæ abstracti ab eo quod eis secundum naturam competebat. Sic ergo, secundum communem cursum, nullus in statu viæ Deum per essentiam videt; et si hoc aliquibus miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a corpore mortali totaliter separata, non tamen sunt totaliter in statu viæ, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis vitæ utuntur. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod sanctus Thomas postea videtur prædictam opinionem correxisse, vel expo-

(α) *existentis.* — *existens* Pr.
(β) *essentiam Dei, nec etiam angeli, potest videre.* — *nec etiam angelus potest Deum per essentiam videre* Pr.
(γ) *nostra.* — *in* Pr.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *sine.* — *sive* Pr.
(γ) *in statu viæ.* Om. Pr.
(δ) *sensuum.* — Om. Pr.

fuisse. Quod patet. Nam, *de Veritate*, q. 13, art. 2, sic dicit : « Paulus in raptu vidit divinam essentiam. Nec tamen fuit beatus simpliciter, sed secundum quid, quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad ipsum Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. Invenitur enim in quibusdam lumen a sole, ut quædam forma manens, quasi connaturalis effecta; sicut in stellis, et carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole, sicut quædam passio transiens; sicut in aere; non enim efficitur lumen forma manens in aere, quasi connaturalis, sed transit, absente sole. Et similiter lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo, per modum formæ connaturalis factæ et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam sicut quædam passio transiens; et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriæ perfusa vel illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et pertranseundo ostendit hoc esse factum. Unde non fuit simpliciter glorificatus; nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus, et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus; nec in hoc statu perpetuo permansit. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 175, art. 3, in solutione secundi argumenti, sic dicit : « Divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmo (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen*. Quod tamen dupliciter potest participari. Uno modo, per modum formæ immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut est de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundatio ad corpus; sed solum secundum quid, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 20, art. 2 : « Potentia, inquit, perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ponere per modum habitus. Ex utraque autem prædictarum rationum oportet in anima Christi aliquid superadditum ad videndum divinam essentiam ponere. Ratione quidem naturæ : quia videre divinam essentiam est supra conditionem cujuslibet naturæ creatæ; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam visionem. Quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus, ipsam animam beatificans a principio suæ creationis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod mens ejus ultimata fuit quod nullus intellectus creatus potest divinam essentiam nec in via nec in patria videre, nisi mediante lumine gloriæ. Quod ergo dicit in 4. *Sententiarum*, et in *de Veritate*, q. 10, intelligendum est sic, quod per divinam potentiam miraculose fieri potest quod intellectus viatoris divinam essentiam videat, sine hoc quod lumine gloriæ disponatur per modum habitus et formæ manentis, non tamen sine lumine gloriæ se habente per modum passionis transeuntis.

Ad quintum dicitur quod minor supponit (α) falsum, scilicet quod divina essentia possit præsentari vel esse præsens in ratione objecti, vel formæ intelligibilis, alicui intellectui creato, sine lumine gloriæ. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 11, in solutione undecimi, sic dicit : « Quamvis divina essentia sit præsens intellectui nostro, non tamen est ei conjuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit, quamdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam, antequam prædicto lumine illustretur. Et sic deficit videndi facultas, et visibilis præsentia. » — Hæc ille. — Similia dicit, 4. *Sentent.*, ut prius allegatum est contra objecta Scoti contra primam conclusionem. Ex quibus patet ad omnia sequentia, quæ arguens adducit.

Ad argumentum principale pro quæstione (β), patet responsio per prædicta in principio tertii articuli ad objecta Scoti.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen (γ).

QUÆSTIO V.

UTRUM ESSENTIA DIVINA AB INTELLECTU CREATO PER ALIQUAM SIMILITUDINEM VIDEATUR

ULTERIUS, circa quadragesimamnonam distinctionem, quæritur : Utrum essentia divina ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

Et arguitur quod sic. Quia intellectus in actu, est intellectum in actu; sicut sensus in actu, est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum sensus informatur similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intelligibilis vel rei intellectæ. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

In oppositum arguitur. Quia dicit Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 9), quod cum Apostolus dicit (1. *Corinth*. 13, v. 12), « *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. » *speculi et ænigmatis*

(α) *supponit*. — *supponat*. Pr.
(β) *quæstione*. — *conclusione* Pr.
(γ) *Johannes Capreoli dictavit, etc.* — Ad Pr.

nomine quæcumque similitudines ab Apostolo significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad Deum intelligendum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis; sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudinem.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod divina essentia per nullam creatam similitudinem ipsam repræsentantem videri potest.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 2, ubi sic dicit : « Ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem (α), duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu : non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non ipse lapis. Si autem esset una et eadem res, quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem virtutem visivam habere ab illa re, et formam per quam videret. Manifestum est autem quod Deus est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius Dei, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis (β) creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam (γ) similitudinem creatam Dei essentia videri potest. *Primo* quidem, quia, sicut dicit Dionysius, 1 cap. *de Divin. Nom.*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo possunt superiora cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo ergo minus per speciem creatam quantamcumque potest videri Dei essentia. *Secundo*, quia essentia Dei est ipsum esse ejus; quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest ergo aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. *Tertio*, quia divina essentia est aliquid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest : quia omnis forma creata, est determinata secundum aliquam rationem, vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum. Dicendum est ergo quod ad videndum divinam essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen gloriæ, confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in Psalmo (32, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet (α) ut in se est. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1, et multis aliis locis (β).

Ex quibus patent multæ rationes in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod ad videndum divinam essentiam requiritur quod ipsa divina essentia uniatur intellectui nostro ut intelligibilis forma.

Hanc ponit sanctus Thomas, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1, ubi, positis multis falsis opinionibus, subjungit : « Alius, inquit, modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaphysica, scilicet quod substantiæ separatæ intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quædam ipsarum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus nobis non videtur sufficere ad visionem divinam quam quærimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; et ideo similitudo divinæ essentiæ impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta repræsentatione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis tot modis potest accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem spe-

(α) *intellectualem.* — *intelligibilem* Pr.
(β) *intellectualis.* — *intelligibilis* Pr.
(γ) *nullam.* — *veram.* Pr.

(α) *repræsentet.* — *reputet* Pr.
(β) Cfr. præsertim de *Veritate*, q. 8, art. 1, et q. 10, art. 11; *Contra gentiles* lib. 3, cap. 49 et 51, et lib. 4, cap. 7.

ciei, sed non secundum eumdem modum perfectionis; sicut est similitudo deficiens ejus qui (α) habet parum de albedine, ad eum qui habet multum. Alio modo adhuc magis est deficiens, quando non pervenit ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens est, quando ad eamdem rationem generis non pertingit, sed tantum secundum analogiam; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens. Et hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est in creatura recepta respectu divinæ essentiæ. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu, et in re extra animam : si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in ea similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique : non enim forma exsistens in sensu vel intellectu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod ejus essentia videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa divina essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam quam quærimus. Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 3. *de Anima*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur, forma ista, qua intellectus perficitur ad videndum substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicit prima opinio; nec aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et quo intelligitur. Et, quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam : quia, quacumque alia forma formaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex materia et forma naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius illorum ad alterum, scilicet magis (α) perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita, cum in anima recipiatur vis intellectiva, et divina essentia inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus possit videre ipsam divinam essentiam per essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et ex materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus; sed, si illa res per se subsistens, sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri *quo est* ipsius compositi, sicut patet de anima intellectiva. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens, erit quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter illud quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma qua intellectus intelligit. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Et hoc (β) erit visio beatificans. Et ideo Magister dicit, in prima distinctione *Secundi*, quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unietur Deo. » — Hæc ille.

Similia dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 1. Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 51; et 1 p., q. 12, art. 2, in solutione tertii.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Ad videndum intellectualiter aliquod objectum, requiritur et sufficit forma perfecte repræsentans illud. Sed divina essentia sola sufficit perfecte representare seipsam in visione intellectuali. Ergo illa requiritur, et sola sufficit.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *qui*. — *quæ* Pr.

(α) *magis*. — Om. Pr.

(β) *hoc*. — *hæc* Pr.

ARTICULUS II

PONUNTUR OBJECTIONES

Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Aureolus, in suo *Quodlibeto* (*Quodl.* 8), multipliciter. Et primo quidem arguit contra probationes illius conclusionis. Dicit enim sic, in forma : Si debeat tolli species a beatifica visione, hoc non facit ratio facialis et claræ notitiæ, nec finitatio seu limitatio speciei creatæ, propter opinionem quæ has rationes assignat. — Primam quidem sic assignat (α) : Nulla similitudo speciei finita potest repræsentare divinam essentiam. Quod patet. *Primo*, auctoritate Dionysii, *de Divin. Nom.*, cap. 1, qui dicit quod per similitudinem inferioris ordinis rerum non possunt superiora cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ; species autem creata inferioris ordinis est quam divina essentia. *Secundo*, quia essentia Dei est ipsum suum *esse;* quod nulli formæ creatæ competit; et per consequens eam repræsentare non potest. *Tertio* est (β), quia nullum limitatum per rationem sapientiæ, vel bonitatis, vel ipsius *esse*, potest esse similitudo ejus quod est incircumscriptum et continens supereminenter (γ) quidquid significari aut intelligi ab intellectu (δ) creato potest; sed talis est divina essentia; ergo nulla creata species potest eam repræsentare. Secundam rationem assignat ex claritate intuitivæ notitiæ. Quia, prout ait Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 9), cum Apostolus (1. *Corinth.* 13, v. 12) dicit, « *Videmus nunc per speculum in ænigmate,* » *speculi et ænigmatis nomine quæcumque similitudines significatæ ab Apostolo intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est cognitio ænigmatica et specularis, sed clara et facialis. Ergo non videtur per speciem; sed hoc dicere est dicere quod Deus in se non videatur, sed per theophanias et speculum; quod est absurdum vel erroneum.

Sed, his non obstantibus, probo propositionem. **Primo**, quod (ε) limitatio non impedit, sic : Actus quo videtur divina essentia, est expressissima similitudo ipsius. Sed actus quo videtur divina essentia, est quid limitatum et finitum. Ergo aliqua res limitata et finita potest esse expressa similitudo divinam essentiam repræsentans. — Major patet per Augustinum, 15. *de Trinitate*, cap. 11 et 12, qui ait quod simillima est visio cogitationis (α) rei illi unde formatur et ex qua (β) gignitur (γ). Et, 14. *de Trinitate*, cap. 17, dicit : *Tunc perfecta erit Dei similitudo in mente, quando Dei perfecta erit visio. Apostolus enim Johannes* (Epist. 1, cap. 3, v. 2) *ait :* « *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicut est.* » *Hinc apparet tunc in ista imagine Dei plenam similitudinem fieri, quando ejus plenam perceperit visionem.* — Hæc ille. — Et, cap. 6, dicit cogitationem qua formatur mentis intuitus, imaginem rei esse. Similiter et Anselmus dicit, *Monolog.* 31, quod *nulla ratione negari potest cognitionem rei esse imaginem ejus, tanquam ex ejus impressione formatam.* Ratione etiam patet. Illud enim quod ultimate facit ormaliter ut res aliqua menti appareat, luceat, et sit præsens in *esse* prospecto et conspicuo, est illius rei expressiva similitudo. Hoc patet : *esse* enim apparens rosæ, quæ intellectui (δ) objicitur, nulla rosa exsistente, illud non est reale, sed rationis tantum vel intentionale; et ideo nihil est ex se, sed oportet quod reducatur ad aliquid reale, ex cujus denominatione sit; illud autem in mente est quædam res, quæ est relucentia et apparitio et præsentialitas et similitudo conspicua rei; objectum enim quod sic apparet et relucet, relucentia et apparitione expressiva apparet et lucet. Sed actus divinæ visionis est illud quo formaliter ultimate divina essentia menti apparet, objicitur et lucet in *esse* conspicuo et prospecto : da enim quod, nulla alia mutatione facta, nec ex parte Dei, nec ex parte beati, Deus annihilet visionem in mente beati, constat quod non est apparens, lucens, nec conspicua Dei essentia illi menti, sed aberit secundum *esse* prospectum. Et hoc est commune omni actui cognitivo : nullus enim habet in prospectu mentis rem, nisi dum actu de illa cogitat. Unde Augustinus, 14 *de Trinitate*, cap. 6 : *Tanta est vis cogitationis, ut nec ipsa mens sit in prospectu suo, nisi dum se cogitat, nec aliter possit esse in conspectu suo, nisi cogitando.* Sequitur : *Multarum disciplinarum peritus, ea quæ novit, ejus memoria continentur; nec tamen est aliquid in conspectu mentis suæ, nisi dum cogitat.* Et, libro 15, dicit quod res lucet in cogitatione, virtute ipsius. Ergo ipsa visio est expressissima divinæ essentiæ imago,

(α) *assignat.* — *assignant* Pr.
(β) *Tertio est.* — *Tertia ratio est.* Pr.
(γ) *supereminenter.* — *superessentialiter* Pr.
(δ) *ab intellectu.* — Om. Pr.
(ε) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *visio cogitationis.* — *cognitio visio cognitionis* Pr.
(β) *qua.* — *quo* Pr.
(γ) In cap. 11 dicit Augustinus : *Simillima est enim visio cogitationis, visioni scientiæ.* Et in cap. 12 : *Ipsa scientia, de qua veraciter cogitatio nostra formatur,* etc. Et infra, in eodem cap. : *Tunc enim est verbum simillimum rei notæ de qua gignitur, et imago ejus; quoniam de visione scientiæ visio cogitationis exoritur.*
(δ) *intellectui.* — *inde* Pr.

et expressissima similitudo illius. — Minor autem, quod actus sit res limitata, patet : quia est creata, et accidens in determinato genere qualitatis.

Ad motiva vero in oppositum, patet. *Ad primum* quidem, dicitur quod similitudinem esse inferiorum ordinum quam sit res cognita, intelligi potest dupliciter. Uno modo, essentialiter, quasi ipsa sit per essentiam inferior; et sic constat quod omnis similitudo in intellectu exsistens, vel de angelo, vel de quavis substantia, est ordinis inferioris, cum accidens inferius sit substantia; nec sic intelligit Dionysius. Vel potest intelligi objective; et sic Dionysius intendit quod per similitudinem inferioris ordinis rerum, hoc est, quæ repræsentat inferiora, non possunt superiora cognosci; unde exemplificat (α) quod per speciem corporis non potest essentia incorporea cognosci. Non ergo ex hac auctoritate potest inferri nisi quod Dei (β) essentia videri non potest per speciem alicujus creaturæ; sed quin per speciem creatam, non repræsentantem creaturam, sed solam Dei essentiam, non infertur. Unde in argumento committitur fallacia figuræ dictionis vel amphibologiæ, cum dicitur, *per speciem rei inferioris ordinis non possunt superiora cognosci* : quia vel potest intelligi intransitive, scilicet per speciem quæ est per essentiam suam inferior in ordine; et sic falsa; vel transitive (γ), quasi per speciem quæ est de re inferioris ordinis; et sic est vera, non solum comparando speciem rei inferioris ordinis ad cognitionem rei superioris ordinis, immo etiam e converso, quia per speciem angeli non potest homo cognosci. — *Ad secundum*, dicitur quod peccat secundum non causam ut causam. Nam non causa ut causa, est quod non possit species repræsentare Deum, qui est suum *esse*, propter hoc quod species est non suum *esse*, sicut patet : quia (δ) species, quæ vere est accidens et inhærens, potest repræsentare substantiam et subsistens; unde nulla esset ratio, quæ vellet ostendere quod angelus non potest habere similitudinem archangeli, quia angelus in essendo subsistit, omnis autem similitudo accidentalis inhæret et non subsistit. Et ratio hujus est : quia repræsentatio fundatur super qualitatem et conformitatem, non autem super exsistentiam vel inhærentiam; unde accidit rei repræsentanti quod subsistat vel inhæreat, vel quod sit suum *esse* vel non sit. Quamvis etiam falsum assumat, scilicet quod species non sit suum *esse* : quia (ε), ut alias (ζ) ostensum fuit (η), *esse* non est nisi affirmatio

(α) *exemplificat.* — *existat* Pr.
(β) *Dei.* — *ei* Pr.
(γ) *transitive.* — *transsumptive* Pr.
(δ) *quia.* — *quod.* Pr.
(ε) *quia.* — Om. Pr.
(ζ) Cfr. Aureolum, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 1.
(η) *quod.* — Ad. Pr.

essentiæ, veram (α) dicens ipsam, ut Commentator dicit, 5. *Metaphysicæ*, com. 14; et, per consequens, omnis res est suum *esse* realiter, quamvis differat secundum modum concipiendi. — *Ad tertium*, dicendum quod propositio cui innititur, non est vera, scilicet quod illud quod est incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato, non possit repræsentari per speciem finitam et limitatam. Probatum est enim quod actus visionis simillimus est divinæ essentiæ, exhibens eam præsentem facialiter in esse apparenti et cognito; et tamen est quid finitum. Hoc patet, si ponderetur propositio, quæ est quod species rei infinitæ dicitur infinita : secundum hoc enim scientia de divinitate esset infinita. Unde, cum repræsentatio fundetur super qualitates, superioritas autem et inferioritas fundetur super quantitatem, est mutare *quale* in *quantum*, cum arguitur : *Hoc est similitudo infiniti; ergo hoc est infinitum.* Quod in exemplo sensibili patet : quia per speciem in pupilla describitur similitudo medietatis cœli, æque repræsentans eam ac si æquaretur sibi in quantitate.

Secundo, inquit, probo propositionem, quod clara notitia et intuitiva hoc nullo modo impediat. — *Primo* (β). Constat enim quod notitia (γ) rei præsentis per visum corporeum apprehensæ est (δ) clara et facialis notitia, et (ε) non impeditur per hoc quod ponitur species tanquam ratio videndi; et, per consequens, etiam non est verum quod qui poneret divinam essentiam videri per speciem tanquam per rationem videndi, poneret divinam essentiam non videri, aut ænigmate cognosci. — *Præterea.* Illud quod ponit ænigma, et tollit notitiam facialem, est medium creatum, se tenens ex parte objecti : quia attingit illud medium, et non divinam essentiam per se. Non autem tollit facialem notitiam medium quod est ratio cognoscendi : quia in illam non fertur, sed immediate in objectum; quamvis ratio tendendi sit species. Ergo non tollitur facialis notitia, si species ponatur isto ultimo modo. — Quod de Augustino (15. *de Trinitate*, cap. 9) inducitur, patet quod non intelligit de quacumque creata similitudine quæ adhibetur ad intelligendum Deum secundum modum rationis intelligendi, sed de illa quæ adhibetur secundum modum cujusdam medii objecti, secundum quod dicitur, *Romanor.*, cap. 1 (v. 20) : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Et sic ponere quod divina essentia videatur per speciem mediam est erroneum. Unde patet quod contingit æquivocatio de medio in toto processu. — Hæc ille.

(α) *veram.* — *veræ* Pr.
(β) *Primo.* — Om. Pr.
(γ) *notitia.* — *notitiæ* Pr.
(δ) *est.* — *et* Pr.
(ε) *et.* — Om. Pr.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco (α) arguit, probando quod Deus videtur in patria per creatam similitudinem, quia per actum, quæ est vera similitudo objecti. Et hoc est commune omni potentiæ cognoscitivæ, scilicet quod nulla alia species est in ea formaliter, aut similitudo alia, nisi actus, qui simillimus est ipsi rei, sic quod actus non addit ultra speciem nisi actualem repræsentationem. Hanc autem propositionem, quæ, ut dicit, forte videtur nova, probat duplici ratione : prima, fundata in auctoritate; secunda, tenente ex se. Quia, secundum Augustinum, *de Moribus Ecclesiæ, contra Manichæos* (cap. 2), *naturæ ordo ita* (β) *se habet, ut, cum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas : nam infirma potest videri ratio, quæ, cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam confirmetur, assumit. Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, perspicuitati aut certitudini rationis aspectum idoneum attendere nequeunt, saluberrime compertum est ut in lucem veritatis aciem titubantem inducat auctoritas.*

Primo ergo ratione in auctoritatibus (γ) fundata apparet propositio. Si enim vel in intellectu, vel in sensu, quæ sunt potentiæ cognoscitivæ, poneretur aliqua similitudo distincta ab actu, et non esset ipsa similitudo, id est, species (δ), actus qui imprimitur ab objecto, sequeretur quod primum receptivum in sensu non esset ipsa visio, et intellectio non esset purum pati ab objecto. Et hoc patet : quia, secundum ponentes species distinctas realiter ab actu, etsi simul tempore potentia respiciat utrumque, tamen ordine naturæ prius respicit speciem, per quam, facta in actu primo, elicit actum qui est cognoscere, intelligere, vel videre; et ita cognoscere non est purum pati ab objecto, nec primum impressum in potentia. Sed sancti et philosophi dicunt quod primum impressum ab objecto in potentia est actus ipse, utpote visio et intellectio. Et de sanctis quidem patet. Nam Augustinus, *de Quantitate animæ*, cap. 23, dicit : *Quid patiuntur oculi, nisi ipsum visum, cum vident* (ε)? *Si enim me interrogares quid pateretur ægrotans, ægritudinem responderem. Cur ergo interroganti quid videns patiatur, non recte visum ipsum responderem?* Similiter, 11. *de Trinitate*, cap. 2, dicit quod *illa informatio, quæ visio dicitur, a solo corpore quod videtur, imprimitur.* Et subdit quod *tardioribus ingeniis difficile persuaderi potest in nostro sensu imaginem rei impressam visibilem formari, et eumdem formam esse visionem.* Et infra : *Imago rei impressa sensui est visio, sensusve formatus.* Et concludit quod *imago rei, quæ fit in sensu, est visio.* Similiter, eodem libro, cap. 9, dicit quod *quatuor reperiuntur species, quasi gradatim natæ altera ex altera. Ex specie quippe corporis quod cernitur, exoritur illa species quæ fit in sensu cernentis; et ab hac, ea quæ fit in memoria; et ab hac, ea quæ fit in acie cogitantis.* Et subdit quod *duæ istarum sunt visiones, scilicet illa quæ fit in sensu cernentis, altera in acie cogitantis. Propterea duas in hoc genere* (α) *trinitates volui commendare : unam, cum visio sentientis formatur ex corpore; aliam* (β), *cum visio cogitantis formatur ex memoria. Memoriam autem nolui, quia non solet visio dici* (γ), *cum forma memoriæ commendatur.* Ex quo patet quod forma quæ imprimitur sensui, est ipsa visio, et quæ imprimitur aciei cogitantis; non autem illa quæ imprimitur memoriæ, quia non est potentia cognitiva. — Similiter Anselmus, *Monolog.*, cap. 31, dicit quod *nulla ratione negari potest, cum mens rationalis cogitando intelligit, imaginem nasci in sua cogitatione; immo ipsam cogitationem esse imaginem.* Et concludit quod *mens rationalis, cum se cogitando intelligit, habet secum imaginem suam ex se natam, id est, cogitationem ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam.* — Similiter Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 138), expresse dicit quod *idem est actus sensibilis et sensus*, et eadem est actio sensibilis et passio sensus. Et ponit exemplum Commentator, com. 140, dicens : « Verbi gratia : sonare est actio soni; audire est passio sensus audientis. Et verbi gratia : in visu, passio visus est videre, licet sit in figura nominis agentis; actio vero sui sensibilis, quod est color, caret nomine in lingua græca. » Nunc autem, cum actio sensibilis sit impressio speciei, nisi ipsa species esset ipsa sensatio formaliter, sed aliquid consequens, aliud a specie, non esset verum quod actio sensibilis et passio sensibilitatis essent idem secundum rem. — Similiter Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 2), postquam dixit quod *intelligere est pati*, declarans modum illius pati, dicit (t. c. 3) quod *esse susceptivum speciei*, ipsum intelligere appellans speciem. Et ideo Commentator, com. 12, ait quod « intelligere est in capitulo passionis, et passio (δ), non actio »; et tamen esset actio, si per speciem intellectus eliceret actum. Dicit etiam, comm. 18, quod « abstrahere nihil aliud est quam facere intentiones imaginatas intellectas in actu, postquam erant in potentia intellectæ; intelligere vero nihil aliud est quam recipere has intentiones. » Constat autem quod ibi vocat intentiones ipsas species. Ergo, secun-

(α) *loco.* — *principaliter* Pr.
(β) *naturæ ordo ita.* — *verus ordo in* Pr.
(γ) *ratione in auctoritatibus.* — *auctoritate in ratione* Pr.
(δ) *et.* — Ad. Pr.
(ε) *vident.* — *videant.* Pr.

(α) *genere.* — *animæ.*
(β) *aliam.* — *animalia* Pr.
(γ) *solet visio dici.* — *sola visio Dei* Pr.
(δ) *passio.* — *passivus* Pr.

dum mentem sanctorum et philosophorum, non est aliud actus cognoscitivus, in quacumque potentia apprehensiva, nisi receptio similitudinis aut speciei aut formæ rei cognitæ; et, per consequens, in ea non est alia species ponenda. — Nec valet si dicatur quod auctoritates istæ intelligendæ sunt per causalitatem, et non formaliter : ut sit sensus quod species sit intellectio, aut sensatio, quod est causa earum. Hoc utique non valet. Tum quia, secundum hunc modum, possent omnes propositiones essentiales infirmari; unde posset dici quod homo est animal per causalitatem. Tum quia talis modus loquendi improprius est, nec usitatur in philosophia, quia est causa deceptionis : in hoc enim differt philosophia Aristotelis ab illa Platonis, quia ille loquebatur metaphorice, iste vero sub propriis verbis. Tum quia Philosophus et Augustinus (α) non probarent illud ad quod adducunt has propositiones, si intelligantur per causalitatem ; sicut apparet deducenti illud quod Augustinus dicit, 11. *de Trinitate* (cap. 2, etc.). Intendit enim probare quamdam trinitatem in sensu, accipiendo pro parente corpus visibile, et pro prole formam impressam ac visionem ipsam, pro tertio vero intentionem copulantem. Si ergo intelligeret quod forma et visio essent duæ res, et quod forma esset visio per causalitatem, et non essentialiter, tunc haberet quaternitatem (β), quia duas proles impressas ab objecto sub ordine quodam, scilicet speciem (γ), et visionem; cujus oppositum ipse intendit. Similiter Philosophus, in 2. *de Anima* (t. c. 138), non probaret quod cognoscens visionem, scilicet sensus communis, cognosceret colorem seu colorationem ex hoc quod idem est actus sensitivi et sensibilis, nisi intelligeret quod primum impressum a sensibili est ipsa sensatio, ut a colore coloratio oculi intentionalis (δ), quæ est visio. Ubi (ε) etiam Commentator (3. *de Anima*, com. 18) ait quod « intelligere nihil aliud est quam recipere intentiones intellectas », non potest (ζ) glossari quod hoc sit dictum per causalitatem ; quia falsum diceret, cum effectus sit aliud a causa.

Secundo, inquit, idem patet ratione dicente *propter quid*. Illud enim quod exsistens in potentia cognitiva, est sibi formaliter ratio ut res sibi appareat præsentialiter et (η) objective, est formaliter actus cognoscendi. Constat enim quod actus cognoscendi non est nisi quædam formalis apparentia; unde et Græci vocant phantasiam et apparentiam; et propter hoc Augustinus, ut supra allegatum est 14. *de Trinitate* (cap. 6), dicit quod ista est vis cogitationis, quod facit rem esse in conspectu ; unde et conspicere nihil aliud est quam in conspectu habere; cognoscere autem et conspicere (α) idem est. Sed omnis similitudo formalis exsistens in potentia cognitiva ultimate disposita, est illud quod formaliter facit eidem potentiæ rem præsentialiter et objective apparere. Et hoc patet ex dicto Philosophi, 3. *de Anima* (t. c. 4), Anaxagoram approbantis (β), quod, si intellectus haberet penes se aliquam connaturalem speciem, faceret apparere illud cujus haberet speciem, et quod hoc prohiberet speciem extranei apparere, et quasi obstrueret intellectum. Propter hoc etiam (γ) Avicenna dicit quod impossibile erat quod in intellectu remaneret species : quia, cum sit potentia cognitiva, semper appareret, quamdiu in ipso esset, species, per quam objectum apparet. Propter idem etiam memoria non ponitur virtus apprehensiva, quia species ibi exsistentes non semper faciunt lucere objectum. Et ratio hujus potest patere : quia speciei et similitudinis est repræsentare; unde ponentes species, dicunt eas necessarias ut repræsentent objectum ; et manifestum est quod omnis similitudo, repræsentativa sui similis, est expressiva; et, per consequens, cum repræsentare sit rem præsentem facere, patet quod, si ponitur similitudo in aliqua (δ) potentia cui potest fieri repræsentatio, qualis est cognoscitiva, exhibebit actu rem præsentem. Igitur omnis similitudo exsistens in potentia cognitiva ultimate disposita, est actus cognoscitivus. Sed, si præter actum poneretur alia species, sequeretur quod essent duo actus : quia adhuc illa species repræsentaret objectum, et ipsum faceret apparere, ut dicit Philosophus.

Sed forte dicetur quod species non ponitur ut repræsentet objectum (quia hoc competit actui), sed ut sit intellectui ratio agendi, vel ut coagat intellectui, ac si objectum esset præsens; unde patet quod tenet vicem objecti in eliciendo actum. — Hoc autem non valet. Quantumcumque enim coagat, adhuc ex vi suæ essentiæ in intellectu est illud quo formaliter objectum, cujus est similitudo, repræsentatur ac præsentialiter apparet : non enim potest species separari ab actu suo proprio; sed actus proprius speciei est repræsentatio, immo non est nisi repræsentatio objecti. Ergo, absque hoc quod coagat ad productionem alterius similitudinis, ipsa seipsa formaliter repræsentabit (ε).

Et confirmatur. Quia quod inest alicui per rationem communem, inest cuilibet participanti (ζ) illam. Sed actui inest quod exhibeat objectum, et faciat formaliter apparere, ex hoc quod est simili-

(α) *Augustinus.* — *Angelus* Pr.
(β) *quaternitatem.* — *contra trinitatem* Pr.
(γ) *speciem.* — *speculationem* Pr.
(δ) *intentionalis.* — *intentionali* Pr.
(ε) *Ubi.* — *uti* Pr.
(ζ) *ergo.* — Ad. Pr.
(η) *præsentialiter et.* — *principaliter* Pr.

(α) *conspicere.* — *aspicere* Pr.
(β) *enim.* — Ad. Pr.
(γ) *etiam.* — *quod* Pr.
(δ) *aliqua.* — Om. Pr.
(ε) *repræsentabit.* — *repræsentaret* Pr.
(ζ) *participanti.* — *participant* Pr.

tudo et repræsentatio objecti. Ergo et hoc inerit speciei alteri, si ponatur.

Confirmatur etiam. Quia talis species et actus non differrent nisi sicut expressior similitudo et minus expressa, et sic sicut major similitudo et minor; et, per consequens, non differrent nisi per magis repræsentare et minus. In aliquo ergo gradu faceret apparere objectum species prædicta; et, per consequens, esset quædam cognitio, et quoddam conspicere.

Forte etiam dicetur quod nec actus nec species exhibent objectum præsens, nec constituunt (α) in *esse* apparenti; et ita ratio cessat. — Sed hoc dici non potest. Negans enim quin objectum aliquod *esse* intentionale habeat et prospectum in actu intellectus, negat universale, negat intentiones secundas, negat relationes rationis, et universaliter negat etiam scientiam esse de rebus, et veritatem omnium enuntiationum; et ponit quod anima nihil apprehendit et cognoscit, nisi proprias passiones, et illud quod est in ea. Negat quidem universale: quia constat quod nec actus intellectus, nec aliquid extra exsistens, est universale, sed particulare, juxta dictum Porphyrii, *species in solis nudis purisque intellectibus positæ sunt;* et ideo universale nihil est, vel non habet *esse* nisi in anima objective, et secundum *esse* intentionale et apparens. Secundæ autem intentiones et relationes et entia rationis non habent *esse* reale, nec in anima, nec extra, sed tantum *esse* cognitum. Similiter, si actus intellectus quo enuntiatur quod rosa est flos, terminatur ad speciem vel ipsum actum, sequitur quod illa propositio est falsa: quia species rosæ non est species floris, nec actus est actus. Sequitur etiam quod scientia de ista propositione non est de rebus; et universaliter *quod quid est*, quod lucet in phantasmate, cum sit aliud a phantasmate et ab actu intellectus, necesse est quod ponatur subsistere, sicut posuit Plato, vel habeat *esse* intentionaliter, et secundum *esse* apparens. Et ad hoc esset intentio Augustini, 14. *de Trinitate,* cap. 6, ubi dicit quod *tanta est vis cogitationis, quod nihil est in prospectu mentis, nisi illud unde cogitat:* et subdit quod *anima cogitando se congeminat se, ut sit in se conspiciens, et ante se conspicua.* Et tota doctrina Philosophi et Augustini, ubi loquuntur de actibus cognitivis, hanc veritatem clamat (β), scilicet quod res sunt secundum *esse* apparens, cognitum, præsentiale et prospectum, vel intentionale, in acie cogitantis.

Tertio, inquit, hoc potest probari ratione divisiva. Si enim præter illam similitudinem quæ est actus, ponatur alia similitudo in potentia cognitiva, vel esset ejusdem rationis, vel alterius. Sed ejusdem rationis poni non potest. Tum quia accidentia ejusdem speciei, solo numero differentia, in eodem subjecto plura esse non possunt. Tum quia quælibet ex illis similitudinibus esset formaliter actus cognitivus, ex quo essent ejusdem speciei; et ita bis et duplici actu cognosceret potentia quidquid cognosceret. Nec etiam potest dici quod alterius rationis. Quia tunc una esset nobilior alia, et actus esset expressior similitudo et nobilior; et, per consequens, contineret primam similitudinem in virtute. Nunc autem duæ formæ tales, quarum una continet aliam in virtute, incompossibiles sunt in eodem subjecto; unde, quia anima intellectiva continet sensitivam, incompossibiles sunt in eodem corpore; esset enim bis animatum, et bis sensibile. Quare et similitudo nobilior, quæ est cognitio, et ignobilior, quæ est species, cum hæc contineatur virtualiter in illa tanquam in eminenti, incompossibiles essent in eadem potentia simul: sequeretur enim quod idem bis assimilaretur alicui. Unde, quia tetragonus continet trigonum, figura tetragona et trigona imcompossibiles sunt in eadem superficie. Similiter, quia calidum continet tepidum, impossibile est tepiditatem et caliditatem esse simul in eodem subjecto. Et ratio sumi potest: quia forma diminuta et forma eminens specifice distinctæ differunt sicut habitus et privatio; ideo differentia specifica formæ diminutæ includit privationem, differentia vero formæ eminentis includit habitum oppositum; tales autem differentiæ incompossibiles sunt in eodem.

Confirmatur. Quia tales formæ habent rationem terminorum motus, ita quod subjectum transit ab una in aliam. Quod patet. Quia non ex quolibet fit quodlibet, 1. *Physicorum* (t. c. 58); sed exsistens sub privatione transfertur a privatione in habitum. Unde quæcumque tales formæ habent contrarietatem, quæ exigitur ad terminos motus; sicut patet de tepido et calido; quia contrarietas est distantia secundum privationem et habitum, ut patet, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 15). Cum ergo istæ duæ similitudines essent repræsentationes ejusdem rei, essent in eodem genere, nam quælibet est repræsentativa unius rei; differrent autem secundum expressius et nobilius, et, per consequens, essent termini motus. Unde potentia cognitiva, dum reduceretur ad similitudinem quæ est actus, amitteret primam similitudinem; sicut aqua amittit tepiditatem, dum acquirit caliditatem. Ergo præter similitudinem quæ est actus, non est ponenda alia similitudo in potentia cognitiva.

Quarto, inquit, hoc idem patet. Quia, si aliquid obstaret supradictis, hoc maxime videretur quia, secundum hoc, videtur quod species in intellectu non remaneant post actum considerandi, aut quod intellectus omnia actu consideret, quorum habet species, si species sit idipsum quod intellectio; hoc autem omni experientiæ repugnat. — Sed hoc non obstat. Quia dicendum quod, licet species et actus cognitivus idem sint secundum suum absolutum, differunt tamen ratione, in hoc quod ubicumque

(α) *constituunt. — constituit* Pr.
(β) *clamat. — clamant* Pr.

in potentia non apprehensiva, aut in tali dispositione exsistente in qua non est apprehensiva, illa similitudo ponatur, habet rationem tantummodo speciei, et non actus. Et ideo species in memoria sensitiva, aut in medio, non est apprehensio. Non additur autem aliud dum est apprehensio, nisi sola præsentialitas et apparentia objecti, quæ est purum ens rationis. Quamvis enim similitudo semper sit apta nata præsentare objectum et facere apparere, non tamen præcise hoc habet a se, nec in omni subjecto; et, propter hoc, in memoria, vel in medio, quamvis sit species, non tamen objectum præsentialiter repræsentat; alioquin medium et memoria vere cognoscerent. Habet ergo species in potentia cognoscitiva ut faciat apparere, quia utrumque, scilicet potentia et species, constituunt unum, ad quod sequitur objecti apparentia : ita quod, quia *esse* apparens est *esse* vitale, quod sit hic apparitio, est ex potentia; quod vero sit talis res sub ista apparitione, est ex ipsa specie. Et ideo Commentator, 3. *de Anima*, com. 5 (in solut. tert. quæst.), dicit quod « sicut *esse* sensibile dividitur in materiam et formam, sic *esse* intentionale ». Dicit etiam (ibid., in solut. secund. quæst.) quod « intentio intellecta et intellectus materialis faciunt unum in actu », sic quod intellectio actualis componitur ex intellectu possibili et similitudine rei, quæ vocatur intentio intellecta. Sic ergo ad difficultatem dicendum quod, sicut species exsistens in memoria, vel medio, vel sensu distracto per fortem imaginationem, vel in intellectu, secundum ponentes eam differre ab actu (in his enim omnibus remanet absolutum speciei, absque hoc quod actu repræsentet et exhibeat præsens objectum; et tamen istud repræsentare et species sola ratione differunt), sic in proposito erit, dato quod species non differat ab actu realiter, sed sola ratione, scilicet solo actuali repræsentare præsentiam objecti. Videmus enim quod dextrum et sinistrum in columna non differt re, cum sit relatio rationis; et tamen amittet rationem dextri, sola mutatione facta alibi. Est ergo sciendum quod intentio intellecta objective, habet duplex subjectum. Primum in eo quod est verum in *esse* apparenti. Et hoc subjectum est intentio imaginata. Nunquam enim intellectus noster fertur in aliquod universale, aut aliquam quidditatem objective, nisi speculando eam in aliquo particulari phantasmate. Et ideo Commentator ait (3. *de Anima*) com. 30, quod « proportio intentionum intelligibilium ad intentiones imaginatas est sicut proportio colorum ad corpus coloratum, non sicut proportio colorum ad sensum visus : intellecta enim sunt intentiones formarum imaginationis abstractæ a materia ». Et idem dicit, com. 5, quod intentiones intellectæ, sunt de intentionibus imaginatis, sicut formæ de materia. Et Philosophus (3. *de Anima*, t. c. 30) ait quod intelligentem necesse est phantasmata speculari. Secundum vero subjectum est illud per quod sunt entia realia. Et istud est intellectus possibilis informatus similitudine rei; nam totum istud est intellectio realis, a qua dependet *esse* objectivum intentionis intellectæ. Et hoc patet etiam per Commentatorem, in prædictis locis. Cum ergo omne dependens corrumpatur ad corruptionem illius a quo dependet, necesse est quod circa intellectionem contingat duplex corruptio et generatio. Una quidem in se, quantum ad reale absolutum, quod per intellectionem importatur; et sic generatur intellectio in addiscente de novo, aut (α) suscipiente similitudinem rei; et corrumpitur in obliviscente. Altera vero quantum ad *esse* prospectum, cum corrumpitur intentio imaginata, in qua sustentabatur intentio ista, et per consequens intellectio, quantum ad id quod dicit objective. Et ideo experientia docet quod, abeuntibus vel turbatis (β) phantasmatibus, intellectio cessat, non quidem quoad aliquam realitatem absolutam, sed quantum ad actum rationis, qui est repræsentare aut exhibere universale in prospectu. Et ideo dicit Commentator (3. *de Anima*) com. 30, quod intellectus quidditatatis aut universalis indiget forma imaginativa indivisibili, in qua sustentetur (γ); et Philosophus, *de Memoria* (cap. 1), dicit quod volens intelligere lineam simpliciter, ponit ante oculos lineam pedalem, ut in linea pedali consideret quidditatem lineæ simpliciter. Ex his patet ad difficultatem. Nam in intellectu possibili remanet species et similitudo sine actuali (δ) consideratione, non tamen ut faciens apparere, aut ut præsentans objectum; et ita remanet absolute ut species et similitudo, non autem ut intellectio. Sed dum phantasia exsistens in suo actu exhibet intentionem imaginatam, sive particulare phantasiatum, tunc similitudo illa remanens in intellectu exhibet in *esse* objectivo intentionem intellectam, quæ in illo phantasmate sustentatur et colligatur. Et propter hoc dicit Commentator (3. *de Anima*) com. 5, quod generatio et corruptio insunt intellectis (ε) vel secundum quod sunt entia simpliciter, et hoc cum acquirantur aut deleantur secundum suum *esse* reale ab intellectu possibili : vel secundum *esse* verum, et sic generantur et corrumpuntur in intellectu, non in se, per generationem vel corruptionem formæ imaginativæ. Concedendum est ergo quod intellectio differt a specie, non quidem quoad aliquid reale absolutum, sed quia intellectio nominat ipsam speciem ut actu exhibet objectum in *esse* præsentiali et apparenti. — Finaliter

(α) *aut*. — *autem* Pr.
(β) *turbatis*. — *tardatis* Pr.
(γ) Verba Commentatoris sunt : « Intellecta universalia colligata sunt cum imaginibus. » Et in 1. *de Anima*, com. 12, dicit : « Impossibile est ut intelligat aliquid sine imaginatione. »
(δ) *actuali*. — *duplici* Pr.
(ε) *intellectis*. — *intellectui* Pr.

ergo dicit ad conclusionem, quod ad visionem beatificam requiritur similitudo creata, quæ est actus visionis; similitudo vero quæ sit videndi ratio, et quæ coagat actui ad visionem eliciendam, aut quæ terminet visionem, et mediet inter illam et divinam essentiam, nullo modo est ponenda, sed nec in aliqua alia cognitione. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem, respondendo objectionibus contra primam conclusionem inductis primo loco, dicitur primo, in communi, quod probationes sumptæ ex limitatione speciei sufficienter concludunt propositum, si bene intelligantur. Nec valent improbationes illarum, nec probationes oppositæ propositionis conclusioni nostræ contradictoriæ. Quod patet. Nam **prima probatio** suæ propositionis, et prima improbatio nostri fundamenti primi, fundatur in falso fundamento, scilicet quod cognitio, prout dicit actum secundum, sit similis aut similitudo rei cognitæ. Et ad auctoritates Augustini et Anselmi, dicitur quod loquuntur de visione aut cognitione aut intellectione quoad sui principium, quod est species intelligibilis, aut de verbo vel conceptu, quod est terminus intellectionis; non autem de ipso actu intellectionis quoad suam essentiam. De prædictis beatus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, sic dicit : « Præmissa dubitatio solvi potest faciliter, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu exsistant. Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non exsistit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam intellectus fiat in actu. Exsistens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit ipsam rem : non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum; sed habet relationem in rem quæ intelligitur, eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis (α) operationis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat (α) diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu convenit imaginatio. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. Hæc autem intentio, cum sit quasi terminus intellectualis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerare ut intelligibilis operationis principium; licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem : quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta, est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 1 : « Intellectus noster, inquit, in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a prædictis tribus differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta interdum est extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum, conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu; quod fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, quasi quiddam per ipsam constitutum; intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum. Hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat (β) ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi igitur conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio (γ) ori-

(α) *intellectualis.* — *intelligibilis* Pr.

(α) *significat.* — *servat* Pr.
(β) *significat.* — *servat* Pr.
(γ) *alio.* — *aliquo* Pr.

ur, et aliud repræsentat : oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum prædictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus assimilatur causæ secundum suam formam : forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p., q. 27, art. 1, dicens : « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, in eo procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex ejus notitia procedens; quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis. » — Hæc ille. — Similia dicit in multis locis aliis. Ex quibus patet quomodo intelligenda sunt verba sanctorum, quando dicunt quod cognitio est similis rei cognitæ. Et sic patet quod prima probatio propositionis quam inducit arguens contra primum fundamentum sancti Thomæ, non valet, scilicet illa quam dicebat fundari in dictis sanctorum. — Similiter ratio ibidem adducta non valet. Dicitur enim quod minor argumenti est falsa : non enim divina visio, quoad sui essentiam, est formalis apparitio divinæ essentiæ; sed solum quoad sui principium, quod est divina essentia, supplens vicem speciei; vel quoad sui terminum, qui est conceptus vel verbum, ut prædictum est. Utrum autem beati forment verbum? Communiter tenetur quod non habent aliud verbum a Verbo increato distinctum, propter intimam præsentiam Verbi ad intellectum beatum, sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam. De hoc vide Henricum, 4. *Quodlibeto*, quæst. 8, ubi quærit : Utrum videntes divinam essentiam forment verbum? Vide etiam Bernardum in impugnatione quæstionis ejusdem. Potissime fundamentum arguentis totaliter est inane, si ponatur quod actus intelligendi non est de genere qualitatis, sed de genere actionis. Constat enim quod respectus de genere actionis non potest esse similitudo alicujus absoluti, nec repræsentativus, nisi ratione sui principii vel termini. Utrum autem hoc verum sit, pro nunc non discutio, quia utraque pars probabilis est; tamen sanctus Thomas videtur tenere quod sic.

Dicitur secundo, quod responsiones quas dat ad prima conclusionis motiva, non valent. Non quidem *prima*. Quia, cum sanctus Thomas dicit quod per similitudines inferioris ordinis rerum, etc., illam propositionem Dionysii intelligit intransitive, sic quod nulla species vel similitudo creata potest divinam essentiam sufficienter repræsentare (α), ut possit esse principium visionis divinæ essentiæ. Cujus ratio est : quia, data quacumque specie vel similitudine creata, Deus potest creare aliquam essentiam adæquantem totam repræsentationem illius similitudinis; et consequenter dicta similitudo non est perfecta similitudo divinæ essentiæ, sed alicujus creaturæ creatæ vel creabilis. — Rursus, responsio vel instantia contra *secundam rationem* non valet : quia, ut dictum est, omnis similitudo creata, quæ non est suum *esse*, est adæquabilis per aliquam essentiam creatam, quæ tanta sit in reali exsistentia, quanta est illa similitudo in repræsentando; et ideo nulla talis repræsentat divinam essentiam prout in se est. — Denique instantia contra *tertiam rationem* non valet : quia, ut patet ex dictis, sola forma infinita potest perfecte repræsentare objectum infinitum. Quod autem dicit de actu visionis, solutum est. Quod autem dicit, quod, secundum hoc, scientia de divinitate esset infinita, — non valet : quia nulla scientia creata de divinitate perfecte repræsentat divinitatem quoad sui essentiam, nisi illo modo quo dictum est de actu visionis. Quod ulterius dicit, quod repræsentatio fundatur super qualitatem, etc., — non valet : quia ad repræsentandum objectum finitum sufficit qualitas finita, et ad repræsentandum perfecte objectum infinitum non sufficit qualitas finita, ratione prædicta. Unde illæ instantiæ parum valent, et tam motiva quam conclusio sancti Thomæ stant in suo vigore.

Cum autem nititur impugnare motiva secundo loco adducta pro conclusione, dicitur quod objectiones ejus non procedunt. — Non quidem *prima* : quia sanctus Thomas non negat quin aliquod objectum possit cognosci et clare videri per speciem sibi adæquatam, sed quod nulla species imperfecte et in ænigmate repræsentans objectum potest esse principium facialis visionis; sic autem se habet omnis creata similitudo respectu divinæ essentiæ. — Similiter nec *instantia secunda* valet; nam major est falsa. Dicitur enim quod visio facialis tollitur non solum per medium quod se tenet ex parte objecti, verum etiam per medium quod est ratio cognoscendi, imperfecte et insufficienter repræsentans objectum, ut sæpe dictum est. — Cum autem glossat Augustinum, patet quod glossa non est ad mentem ejus : quia, ut statim dictum est, nulla creata similitudo sufficit ad Deum facialiter videndum.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco contra eamdem conclusionem inducta, restat dicere. Et quidem ad primum dicitur primo, quod propositio quam nititur probare, scilicet quod actus intelligendi vel cognoscendi non addit aliquid absolutum supra speciem, est falsa, et contra communem doctrinam non solum philosophorum, sed etiam theologorum.

Dicitur secundo, quod cognoscere vel intelligere, prout nominat actum secundum, non est purum

(α) *repræsentare. — reputare* Pr.

pati vel recipere; sed dicit actionem et operationem immanentem. Nec oppositum hujus dicit quæcumque auctoritas, quam non liceat negare. Unde ad dicta Augustini, dicendum quod in omnibus illis locis ubi dicit visionem esse speciem per similitudinem ab objecto impressam (α), loquitur de visione vel cognitione prout nominat actum primum, non autem ut dicit actum secundum. Ideo argumentum peccat per fallaciam æquivocationis. Tales enim termini, scilicet scire, intelligere, cognoscere, videre, sunt æquivoci : quia quandoque nominant actum primum, quandoque actum secundum. Et quod ista responsio sit recte secundum mentem sancti Thomæ, patet : quia ipse, in multis locis, ponit quod omnis operatio vitalis est a principio intrinseco ipsi viventi, et non totaliter ab extrinseco principio; sicut patet per ea quæ dicit, *de Malo,* quæst. 16, art. 11, in solutione secundi : « Operatio, inquit, vitæ, secundum quod progreditur a potentia, est semper a principio intrinseco; sed secundum quod procedit ex objecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 118, art. 2, sic dicit, in solutione secundi : « Opera vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri (β), etc. » Item, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 9, ad 22um, sic dicit : « Principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla, etc. » Ex quibus patet quod objectum movet potentiam immediate duntaxat ad actum primum, qui est aliqua species impressa; sed illa passiva impressio non dicitur actus vitalis, nec visio aut cognitio vel sensatio, nisi coagente potentia vitali, et concurrente ad actum secundum, qui differt essentialiter a primo. Et hoc manifeste patet : quia potentia cognitiva habet multas operationes et actus secundos per unicam speciem impressam. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 13, in solutione secundi, sic dicit : « Ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes procedit; sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. Unde, etsi angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant. » — Hæc ille. — Item, q. 9, art. 1, in solutione decimi, sic dicit : « Quando unus angelus illuminatur ab alio, non infunduntur ei novæ species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superius, efficitur plurium cognoscitivus; sicut intellectus noster confortatus per lumen divinum et angelicum, ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p. (α) : « Ex speciebus, inquit, a creaturis acceptis, tanto altior elicitur veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior; nec per augmentum adjuvatur homo ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem veniat. » — Hæc ille. — Item, q. 12, art. 9, in solutione secundi, sic dicit : « Aliquæ sunt potentiæ cognoscitivæ, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt : sicut imaginatio, ex speciebus primo conceptis montis et auri, format speciem montis aurei; et intellectus, ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter, ex similitudine imaginis, formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 85, art. 2, in solutione tertii, ubi sic dicit : « In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una, secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus, secundum quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, et etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu : nam primo quidem consideratur (β) passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili; qua quidem formatus, format secundo diffinitionem vel compositionem et divisionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat (γ) nomen, est diffinitio; et enuntiatio significat (δ) compositionem et divisionem intellectus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo sensatio et intellectio quandoque sumitur pro actu primo, et quandoque pro actu secundo; et quomodo in potentia cognitiva est aliquis actus totaliter productus ab objecto, qui non dicitur vitalis, et aliquis productus a potentia cum impressione objecti, qui dicitur actus vitalis et actus secundus.

Dicitur tertio, quod dictum Anselmi, eodem modo quo dictum Augustini, patitur expositionem supradictam de actu primo et secundo. Et propterea (ε) dicta utriusque possunt exponi, si loquantur de visione quæ est actus secundus, modo quo supra dictum est : quia scilicet actus ejus, qui est visio, est similitudo objecti, non quoad sui essentiam, sed quoad sui principium vel terminum.

Dicitur quarto, quod dicta Philosophi, 2. *de*

(α) *impressam.* — *impressa* Pr.
(β) *nutriri et augeri.* — *nutrire et augere* Pr.

(α) Hæc verba, quæ, in omnibus anterioribus editionibus Auctoris, dicuntur desumi ex 1 p., q. 3, art. 1, ad 2um, non invenimus apud sanctum Thomam. Dicit vero sanctus Doctor, 1 p., q. 12, art. 13, ad 2um : « Ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius erit; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis. »
(β) *consideratur.* — *consideretur* Pr.
(γ) *significat.* — *sentiat* Pr.
(δ) *significat.* — *sentiat* Pr.
(ε) *propterea.* — *præter* Pr.

Anima, ad propositum male applicantur, et contra mentem et (α) verba ejus. Cum enim dicit quod eadem est actio sensibilis et passio sensus, loquitur de actu primo, non autem de actu secundo, cum sensus communis et imaginatio et (β) virtus cogitativa in absentia sensibilis aliquas actiones habeat, quas non sufficeret objectum sensibile imprimere, et multo amplius intellectus.

Dicitur (γ) quinto, quod dicta Philosophi, 3. *de Anima*, eodem modo intelligenda sunt. Quod patet : quia ipse Philosophus, 3. *de Anima*, distinguit duplicem operationem intellectus, quarum secundam nullo modo possibile est fingere esse puram passionem aut receptionem impressionis ab objecto: sicut patet de operatione qua formatur diffinitio, vel propositio, vel syllogismus.

Dicitur sexto, quod de dictis Commentatoris in hac materia non est multum curandum, quia ipse in hac materia turpiter et perniciose docuit et erravit, sicut ostendit sanctus Thomas in multis locis.

Dicitur septimo, quod auctoritates prædictæ non solum intelliguntur per causalitatem, sed per essentiam. Concedimus enim quod visio, cognitio, intellectio, sensatio sunt essentialiter species, imago, vel similitudo objecti, sumendo visionem, cognitionem, sensationem, intellectionem, pro actu primo. Dato etiam quod Augustinus loquatur de cognitione quæ est actus secundus, nihil contra nos, nec contra suum propositum : quia, dato quod species objecti et cognitio actualis sint duo essentialiter distincta, tamen possunt sumi ad mentem Augustini pro una completa cognitione, vel completo actu cognitionis, qui complectitur actum primum et actum secundum.

Dicitur octavo, quod dictum Philosophi finaliter allegatum, ad eumdem sensum potest et debet intelligi : quia scilicet loquitur de sensatione prout complectitur actum primum et secundum. Et sic patet quod novitas per hunc adinventa non fundatur in recto intellectu sanctorum et philosophorum, ut putat.

Ad secundum principale dicitur primo, negando majorem. Constat enim quod in (δ) intellectu possibili, quæ est virtus cognitiva, perfecte disposito, sunt simul centum vel mille species intelligibiles, et tamen non sunt ibidem simul tot actus intelligendi; quod tamen sequeretur, si quælibet species intelligibilis exsistens in potentia cognitiva perfecte disposita, esset quidam actus intelligendi. Nec oportet recurrere ad phantasiam; quia illa fuga non habet locum in angelo, nec in anima separata. Oportet ergo quod actus cognoscendi addat aliquid absolutum supra speciem, quæ est ratio cognoscendi. Dicitur ergo quod non est de ratione actus secundi cognoscitivi quod sit formalis apparentia, vel per ipsum formaliter objectum appareat; sed quod procedat ex tali apparentia, et tendat in objectum sic apparens per actum primum, qui dicitur species. Et quod actualis cogitatio realiter differat a specie intelligibili, patet ex dictis Augustini, qui speciem vocat parentem, et cogitationem vocat prolem, et dicit secundum gigni ex primo; sicut patet, 14. *de Trinitate*, cap. 6, ubi sic dicit : *Multarum disciplinarum peritus, ea quæ novit, ejus memoria continentur; nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat; cætera in arcana quadam notitia sunt recondita, quæ memoria nuncupatur. Ideo trinitatem sic commendabamus* (α), *ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneretur; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem quæ inde imprimitur: at illud quo utrumque conjungitur, amorem seu voluntatem*, etc. Item, cap. 7, sic dicit : *Ex his quæ memoria continentur, recordantis acies informatur; et tale aliquid gignitur ubi homo cogitat, quale ante cogitationem meminerat; quia facilius dignoscitur quod tempore accedit, et ubi parens prolem spatio temporis antecedit*, etc. Sequitur (β) : *Verbum sine cogitatione esse non potest. Cogitamus omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam. In tribus potius illis ista imago cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, quando repertis eis quæ memoriæ* (γ) *præsto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur; et eam voluntatem, sive amorem, sive dilectionem, quæ istam parentem prolemque conjungit.* — Hæc ille. — Et multa similia dicit in prædictis capitulis; per quæ apparet quod species et memoria reservata differt ab actuali cogitatione, sicut parens a prole. Nec potest fingi quod Augustinus loquitur de speciebus quæ sunt in memoria, non autem de illis quæ sunt in intellectu possibili : quia in parte intellectiva non est alia potentia memorativa præter intellectum possibilem, sed est eadem potentia, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 79, art. 7.

Dicitur secundo, quod species intelligibilis et actus cognoscendi non differunt sicut duæ similitudines ejusdem objecti, quarum una sit expressior alia : quia actus non est similitudo objecti secundum suam essentiam, sed ratione sui principii vel termini.

Dicitur tertio, quod per actum intelligendi, objectum non capit aliquod novum *esse* absolutum distinctum a specie intelligibili et ab actu intelli-

(α) *et.* — *de* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *Dicitur.* — *De* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.

(α) *commendabamus.* — *commendabimus* Pr.
(β) *quod* — Ad. Pr.
(γ) *memoriæ.* — *memorantur* Pr.

gendi et a verbo, quod est terminus actus; sed solum accipit quamdam relationem (α) rationis, vel quamdam denominationem, eo modo quo dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod scibile vel cognoscibile dicitur relative ad scientiam vel cognitionem, respectu non reali, sed rationis; quia scientia vel cognitio realiter refertur ad ipsum. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 7, sic dicit : « Quandoque relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, inquantum sunt res quædam in *esse* naturali exsistentes, sunt extra ordinem *esse* sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinatur ad sentiendum vel sciendum. Res tamen consideratæ in se, sunt extra hujusmodi ordinem; unde in eis non est aliqua relatio realis ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit eas ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10 : « Quædam, inquit, sunt, ad quæ quidem alia ordinantur, et non econtra, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum, quas consequitur talis ordo : sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam, quæ est extra animam; ipsa vero res quæ est extra animam, non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam transmutandam; unde (β) res ipsa est extra genus intelligibile; et, propter hoc, relatio quæ consequitur actum intellectus non potest esse in ea. Et similis est ratio de sensu et sensibili : quia, licet sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat realem relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ, cujus sensibile, quod est extra animam, omnino est expers. » — Hæc ille.

Dicitur quarto, quod illæ quatuor consequentiæ, quas contra prædicta infert arguens, non procedunt. Non quidem prima. Quia ad salvandum universalia non oportet ponere tale *esse* objectivum, absolutum, distinctum a specie et actu et conceptu intellectus et a natura in singularibus reperta; sed sufficit quod natura quæ est in individuo, habeat *esse* in intellectu per speciem, actum et conceptum, sic quod *esse* quod convenit formaliter speciei, actui et conceptui, conveniat naturæ quæ est in individuo, denominative, per quamdam relationem. Nec oportet aliud *esse* quærere absolutum, nisi, ut dictum est, *esse* relativum rationis; ita quod natura quæ est in individuo, prout habet relationem ad tria supradicta, quadam denominatione extrinseca dicitur universalis, sicut dicitur intellecta et cognita et abstracta. — Rursus, secunda consequentia non valet. Quia secundæ intentiones, negationes, et alia hujusmodi entia rationis, pro tanto dicuntur esse in anima objective, quia aliquis conceptus talium est ibi, ad quem habent respectum : ita quod totum *esse* talium non est nisi *esse* conceptus, vel actus, vel speciei, vel respectus. Nec oportet fingere aliud *esse* distinctum a prædictis. — Consimiliter, tertia consequentia non valet. Quia ad veritatem hujus propositionis, *Rosa est flos*, non oportet fingere tale *esse* objectivum a prædictis distinctum. Sufficit enim quod actus intelligendi, compositivus aut divisivus, terminetur immediate ad conceptum intellectus, et, mediante illo, terminetur ad rem extra, prout habet *esse* in singulari, quæ fundat duos conceptus, scilicet rosæ et floris, et quæ dicitur esse objective in intellectu denominatione quadam extrinseca. Immo, si dicta propositio verificaretur solum pro tali *esse* objectivo, per illam propositionem nihil intelligeretur de rosis particularibus; sicut arguit Aristoteles, 7. *Metaphysicæ,* contra positionem Platonis de ideis a singularibus separatis. De hac materia diffuse loquitur sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 2. — Denique quarta consequentia non valet, ut patet per prædicta. Quia non dicimus quod actus sciendi aut intelligendi ultimate terminetur ad speciem, actum vel conceptum intellectus; sed dicimus quod ultimate terminatur ad rem particularem. Immo prædicta consequentia potius militat contra arguentem : quia, cum tale *esse* objectivum, quale ipse ponit, non sit *esse* reale, nec ratum, sed phantasticum, et modo apparens, modo disparens, si scientia non est de rebus nisi solum (α) quantum ad tale *esse* objectivum, sequitur quod nulla scientia est de rebus sensibilibus quas sentimus, secundum *esse* quod in eis sentimus. Et multa alia inconvenientia ad hoc sequuntur. — Finaliter, illud quod dicit de *esse* quidditativo, non cogit : quia *esse* quidditativum rerum sensibilium non est tale *esse* phantasticum, modo apparens, modo disparens, sed est *esse* ipsius naturæ exsistentis in individuo suo, actu vel potentia, quod debetur ei per quamdam denominationem ab actu vel conceptu vel specie intellectus, ut supra dictum est. Tale enim *esse* objectivum, quod ponit arguens, non potest dici *esse* quidditativum singulare plus quam *esse* idearum Platonicarum, cum utrumque sit a singularibus totaliter separatum, nec insit eis actu vel potentia; immo

(α) *relationem.* — *remotionem* Pr.
(β) *si.* — Ad. Pr.

(α) *solum.* — *servet* Pr.

multo minus, quia tale *esse*, secundum arguentem, non est *esse* reale, nec aliqua vera et rata res. Probabilius ergo diceretur quod *esse* quidditativum rei sit ipsa natura rei singularis, prout includit principia speciei solum et dumtaxat in *esse* reali; in *esse* vero intelligibili, *esse* quidditativum rerum singularium dicatur conceptus formatus per intellectum de quiddidate reali extra animam, eam repræsentans, et in qua et per quam illa quidditas exterius intelligitur et concipitur et est ejus *esse* objectivum. De hoc sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, sic dicit : « Omne intellectum, inquantum intelligitur, oportet esse in intelligente; significat enim (α) ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum. Unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum in intelligendo. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum, sicut conceptus lapidis in intellectu est lapis intellectus. » — Hæc ille.

Dicitur quinto, quod illa verba Augustini, 14. *de Trinitate*, cap. 6, sunt tropica, ut patet per sequentia. Ideo enim dicit quod *mens, dum se cogitat, ponit se ante se, et geminat se*, quia scilicet mens, dum se cogitat, generat conceptum et verbum sui, qui est aliud ab ipsa, et sic habet duplex *esse*, unum in se, aliud in suo conceptu, ut patet inspicienti totum sextum et septimum capitulum. Et sic arguens fallitur, quia tenet se cum figura, et non cum re figurata.

Dicitur sexto, quod dicta philosophorum exponenda sunt sicut dicta Augustini.

Ad tertium principale dicitur primo, quod supponit falsum, scilicet quod actus intelligendi sit expressa similitudo objecti, ut patet per sæpius replicata.

Dicitur secundo, quod conceptus, seu verbum procedens per actum intelligendi, est expressa similitudo objecti, sicut et species intelligibilis a qua procedit; et quandoque expressius repræsentat objectum quam species, puta cum mediante specie formatur diffinitio, vel compositio, aut demonstratio. Et si contra hoc intendat arguere, dicitur quod istæ duæ similitudines sunt alterius rationis in creaturis. Nec valet prima improbatio : quia, licet verbum sit expressior similitudo quam species, non ideo sequitur quod contineat speciem eminenter vel in virtute. Cujus ratio est : quia species se habet per modum habitus impressi in intellectu possibili ab objecto vel phantasmate virtute intellectus agentis, nec aliter potest naturaliter causari; verbum autem se habet per modum passionis faciliter transeuntis, quantum est de se : ideo non potest causare speciem, nec continet illam eminenter ad sensum arguentis, nec in virtute; non enim se habent sicut calidum et tepidum, ut arguens dicit; nec sunt ejusdem ordinis, cum una sit habitus, alia passio, una sicut actus primus, alia ut terminus actus secundi, una ut forma fluens, alia ut forma fixum *esse* et quietum habens in subjecto.

Dicitur tertio, quod illa maxima in qua arguens se fundat, nullam habet apparentiam, scilicet quod generaliter forma perfectior, vel accidens perfectius, contineat eminenter formam imperfectiorem : sicut patet de intellectu possibili et ejus actu, et similiter de voluntate et ejus actu; nam actus est perfectior potentia, non tamen eam continet eminenter, nec virtualiter. Similiter qualitas est perfectior quantitate, nec tamen continet eam eminenter. Et, quidquid sit de hoc, constat quod ambæ sunt in eodem simul subjecto, scilicet substantia, licet quodam ordine.

Dicitur quarto, quod similitudo adducta de anima intellectiva, vel de trigono et de tetragono, ad propositum nihil valent : quia tales formæ sunt ejusdem ordinis, scilicet quia quælibet se habet per modum formæ quiescentis in subjecto, et quarum una non præsupponit aliam in eodem subjecto, nec una dependet nec causatur ab alia; secus est in proposito. Et multæ aliæ dissimilitudines dari possunt.

Dicitur quinto, quod duæ probationes ibidem adductæ, non sunt ad propositum : quia non semper forma imperfectior includit privationem perfectioris (α) formæ, nec differunt sicut habitus et privatio, nec habent rationem terminorum motus, nec habent incompossibilitatem inter se; sicut patet de habitibus et potentiis respectu suorum actuum, et de diversis qualitatibus in eodem subjecto, et de qualitate et quantitate.

Dicitur sexto, quod, licet species et verbum inde formatum sint similitudines ejusdem rei, non ideo sequitur quod sint in eodem genere proximo : quia, ut dictum est, una se habet per modum habitus et actus primi et formæ fixæ stantis in (β) subjecto, alia vero non.

Dicitur septimo, quod non est inconveniens idem subjectum simul et semel assimilari eidem objecto bis, vel per duas similitudines diversorum ordinum; sicut patet ex dictis Augustini, 14. *de Trinitate*, cap. 6 et 7, qui ponit speciem reservatam in memoria esse similitudinem objecti, et similiter verbum ab ea genitum, quæ duæ simul sunt in intellectu. Esset tamen inconveniens duas similitudines ejusdem ordinis, vel ejusdem rationis, esse simul in eodem subjecto.

Dicitur octavo, quod, si modus arguendi valeret, utique concluderet quod nunquam in eadem potentia essent simul diversi habitus diversarum ratio-

(α) *significat enim.* — *servat autem* Pr.

(α) *perfectioris.* — *perfectorum* Pr.
(β) *se.* — Ad. Pr.

num, et quorum alter esset alio perfectior. Quod est manifeste falsum : quia in eadem voluntate simul sunt habitus charitatis, spei, timoris, justitiæ, pietatis, et multi habitus affectivi. Similiter, in eodem intellectu simul sunt habitus fidei, sapientiæ, intellectus, consilii, scientiæ et prudentiæ. Item, in eodem intellectu sunt multæ species intelligibiles diversorum objectorum ; alias nunquam intellectus posset formare istam propositionem, *Homo non est asinus*. Et multa alia falsa concluderet argumentum, si valeret. Apparet ergo falsitas maximæ in qua totum processum fundat arguens.

Ad quartum principale dicitur quod ratio quam arguens contra se inducit, insolubiliter concludit contra eum. Nec valent suæ prolixæ evasiones. Tum quia falsum et inopinabile est quod eadem forma in se nullo modo variata, nec intensa, nec remissa, per solam mutationem alicujus extrinseci quandoque fiat actus secundus et actualis operatio et actio vitalis, et quandoque non. Tum quia illa fuga non habet locum in creaturis intellectualibus in quibus nullum est phantasma, puta in angelis et animabus separatis : in illis enim, secundum istam viam, vel nulla est actualis intellectio, nec exhibitio, nec apparentia objecti ; vel oportet dicere quod in eis tot sunt simul actus intelligendi et actuales intellectiones, quot sunt in eis species intelligibiles ; quorum utrumque est manifeste falsum. Tum quia distinctio de illo duplici subjecto speciei intelligibilis fictio est, adinventa per Commentatorem ad colorandum suum errorem de unitate intellectus possibilis et continuatione ejus cum hominibus : ut ostendit sanctus Thomas in multis locis, potissime in quæstionibus *de Anima*, q. 2 et 3 ; item, 1 p., q. 76, art. 1 ; item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 59 ; et multis aliis locis. Tum quia, secundum istam viam, intellectio actualis non est essentialiter intellectio, sed accidentaliter et contingenter : quia eadem res nunc est intellectio, postea desinit esse actualis intellectio. Tum quia ex hoc sequitur quod actualis intellectio, inquantum hujusmodi, nullam perfectionem includit, sed solum respectum ; et ita visio divinæ essentiæ, inquantum est visio, nullam perfectionem dicit ; quod est erroneum. Tum quia ex hoc sequitur quod habens habitum intellectus, vel sapientiæ, vel fidei, vel prudentiæ, vel scientiæ, nullam perfectionem intelligibilem acquirit ex hoc quod actu intelligit, vel sapit, vel credit, vel ratiocinatur de agendis, vel considerat ea quæ sunt scientiæ, plus quam si dormiret aut esset mente captus ; nec plus meretur per actus intellectus quam per habitus ; quæ omnia sunt falsa et absona. Et patet consequentia : quia actus secundus, secundum illam viam, nullam rem addit super actum primum, sed solum quoddam ens rationis, per quod nullus meretur.

Dicitur secundo, quod ista difficultas non ita incumbit ponentibus actum secundum realiter differre a primo, sicut incumbit arguenti, licet arguens hoc fingat. Dicit enim sic (*Quodlibeto* 8, art. 3) : « Ista difficultas non minus sequitur ponentes quod species realiter differt ab actu. Est enim propositio nota, ex 9. *Metaphysicorum* (t. c. 10), quod, posito activo, et passivo disposito, et utroque approximato, necesse est sequi actum. Sed, specie exsistente in intellectu, intellectus cum specie est activum sufficiens ad causandum actum, et ipse intellectus est sufficienter dispositus ad suscipiendum, et sic activum est passo sufficienter approximatum, præcipue si voluntas imperet actum considerandi. Et tamen non sequitur actus, quantumcumque voluntas imperet, nisi phantasia sit in actu conformi : quia intelligentem necesse est semper phantasmata speculari ; et tamen a phantasmate tunc nihil recipit intellectus ; nec exigitur phantasma ut disponens activum ad agendum, nec ut passum disponat ad suscipiendum, nec sicut approximans activum passivo. Ergo mirum est quod actio non sequatur sic, quod intellectus habens speciem exeat in actum absque phantasmate. — Ad hoc respondetur communiter quod hoc facit ordo potentiarum. — Sed hæc solutio interemit illud principium, scilicet quod, agente approximato, et passo disposito, de necessitate sequitur actus : nam ordo iste non videtur disponere intellectum ad agendum aut recipiendum, cum sit quædam relatio, quæ nec est principium actionis, nec passionis, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 10). » — Hæc ille. — Sed ista reductio non valet. Dicitur enim quod minor argumenti est falsa : quia, specie exsistente in intellectu possibili, non semper intellectus est activum dispositum sufficienter ad agendum, sed tunc solum cum species est perfecte intensa, et sufficienter in actu primo. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 74, respondens ad argumenta Avicennæ, dicit : « Rationes quæ videntur in contrarium, non difficile est solvere. Intellectus enim possibilis, est in actu perfecto formarum secundum species intelligibiles, cum considerat actu secundum eas. Cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas, sed se habet (α) medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod dicit Aristoteles, 3. *de Anima* (t. c. 8), quod *cum hæc pars*, scilicet intellectus possibilis, *unumquodque fiat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem tunc potentia sciens quodammodo, non tamen similiter ut ante addiscere et invenire.* » — Hæc ille. — Simile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 2, in solutione quinti. Item, *de Veritate*, q. 8, art. 14, arguit sic, decimoseptimo loco : « Intellectus angeli, inquantum est de se, æqualiter se habet ad omnes formas in ipso exsistentes. Ergo vel simul per omnes

(α) *habet.* — *habent* Pr.

intelligit, vel per nullam (α). Sed non per nullam. Ergo simul per omnes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod intellectus angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet : quia quandoque est in actu perfecto unius formæ, et non aliarum; et hoc per voluntatem, quæ reducit intellectum de tali potentia ad actum; unde et Augustinus (4. *de Genesi ad litteram*, cap. 32) dicit quod, cum voluerit, intelligit. » — Hæc ille. — Multa alia dicit in principali responsione illius articuli, facientia ad propositum. Dicit enim sic : « Intellectus, omne quod intelligit, intelligit (β) per aliquam formam. Et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari an angelus possit simul multa intelligere. Sciendum est ergo quod formarum quædam sunt unius generis, quædam autem diversorum. Formæ quidem (γ) quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate potentiæ seu materiæ procedat, secundum Philosophum. Unde impossibile (δ) est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum, quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse : sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt : sive sint contrariæ, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hæ ergo formæ in subjecto tripliciter esse possunt. Uno modo, in potentia tantum; et sic sunt simul, quia una potentia est contrariarum et diversarum formarum unius generis. Alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri : et sic simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbabitur; tunc enim, toto dealbationis tempore, albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto; oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari; quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. Sciendum est ergo quod omnes formæ intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint (ε) diversorum generum : omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu. Et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum completum vel perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit. Et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas intelligat. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro quæstione (α), respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 2, in solutione tertii, dicens : « Divina essentia est ipsum *esse*. Unde, sicut aliæ formæ intelligibiles quæ non sunt suum *esse*, uniuntur intellectui secundum aliquod *esse* quo informant intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu per seipsam, et faciens intellectum in actu. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

QUÆSTIO VI.

UTRUM VIDENTES DEUM VIDEANT IN EO OMNIA QUÆ DEUS VIDET, VEL QUÆ POSSUNT IN IPSO VIDERI

Ultimo, circa quadragesimam nonam distinctionem, quæritur : Utrum videntes Deum videant in eo omnia quæ Deus videt, vel quæ possunt in ipso videri.

Et arguitur quod sic. Quia qui intelligit quod majus est, potest intelligere minima, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 7). Sed omnia quæ Deus fecit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum per essentiam, potest intelligere omnia quæ Deus fecit vel facere potest.

In oppositum arguitur. Quia angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, cap. 7 *Cœlestis Hierarchiæ*. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, nec cogitationes cordium : hoc enim est solius Dei. Non ergo quicumque videt Dei essentiam, videt omnia.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

(α) *nullam.* — *naturam* Pr.
(β) *intelligit.* — Om. Pr.
(γ) *quidem.* — *quædam.* Pr.
(δ) *impossibile.* — *possibile* Pr.
(ε) *sint.* — Om. Pr.

(α) *quæstione.* — *conclusione* Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nullus intellectus creatus, videndo Dei essentiam, videt in ipsa omnia quæ Deus facit vel facere potest.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8. Quam sic probat, dicens : « Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in eo. Omnia autem alia a Deo, sunt in Deo sicut effectus in sua causa. Sic ergo videntur omnia alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videntur. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei qui est debilioris intellectus, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille ergo intellectus potest in causa cognoscere omnes effectus, et rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus ergo intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus fecit vel facere potest : hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscendo scit, quanto perfectius Deum videt. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem, cum simili probatione, ponit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5; et *de Veritate*, q. 8, art. 4; et 3. *Contra Gentiles*, cap. 56, ubi sic dicit : « Intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur (α) intellectu : sic enim principium aliquod secundum totam virtutem suam cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur, qui causantur (β) ex ipso. Per divinam autem substantiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere (γ) sic quod ipsam comprehendat (δ), non est necessarium quod, videndo ipsam, videat omnia quæ per ipsam cognosci possunt. — Item : Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit vel cognoscere potest, vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus omnem intellectum creatum excedit (α). Plura ergo cognoscit quam intellectus creatus. Non autem cognoscit nisi per hoc quod suam essentiam videt. Plura ergo sunt cognoscibilia per divinam essentiam, quam aliquis intellectus creatus videre possit per ipsam. — Adhuc : quantitas virtutis secundum speciem, attenditur secundum ea in quæ potest. Idem ergo est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis intellectus creatus comprehendere, sicut nec essentiam ejus. Nullus ergo intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. » — Hæc ille.

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod intellectus creatus, videns divinam essentiam, aliquo modo videt in ea omnia, et aliquo modo non.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 59, ubi sic dicit : « Quia visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis (β) substantiæ, omnis autem res, cum pervenit ad ultimum finem, quiescit naturalis appetitus ejus, oportet quod naturalis appetitus substantiæ intellectualis (γ) Deum videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera, et species, et virtutes, et totum ordinem universi; quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet ergo divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta. — Amplius : In hoc sensus et intellectus differunt, ut patet, 3. *de Anima* (t. c. 7), quod sensus ex sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit; intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, magis poterit alia intelligibilia intelligere. Summum autem in genere intelligibilium est divina substantia. Ergo intellectus ipsam intelligens potest intelligere omnia alia. — Item : Intellectus natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere; et quædam (δ) intelligit quæ non habent *esse*, sicut negationes, et privationes, et hujusmodi. Quæcumque ergo requiruntur ad perfectionem *esse* naturalis, requiruntur ad perfectionem *esse* intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem *esse* (ε) intelligibilis est cum intelle-

(α) *comprehenditur.* — *apprehenditur* Pr.
(β) *qui causantur.* — Om. Pr.
(γ) A verbis *cognoscitur effectus* usque ad *cognoscere*, om. Pr.
(δ) *comprehendat.* — *apprehendat* Pr.

(α) *excedit.* — *exercet* Pr.
(β) *intellectualis.* — *intelligibilis* Pr.
(γ) *intellectualis.* — *intelligibilis* Pr.
(δ) *quædam.* — *quidem* Pr.
(ε) *esse.* — Om. Pr.

ctus ad suum ultimum finem pervenerit, sicut perfectio *esse* naturalis in ipsa rerum consummatione consistit. Omnia ergo quæ Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat. — Item : Quamvis videntium Deum unus alio perfectius videat, quilibet tamen ita perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis; quinimmo ipsa visio capacitatem omnem naturalem excedit. Oportet ergo quod quilibet videns divinam substantiam, in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscendum omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc ergo quilibet videntium Deum in divina substantia cognoscet. Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem, respondet, *Exod.* 33 (v. 19): *Ego ostendam tibi omne bonum;* et Gregorius (Dialog., lib. 4, cap. 33) : *Quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt?* — Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quod quodammodo videntes divinam substantiam omnia vident, quodammodo vero non. Si enim per *omnia* intelligantur omnia illa quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo (α) omnia, quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent, omnia pertinent ad perfectionem *esse* intelligibilis. Propter quod, secundum Augustinum, *super Genes. ad litteram* (lib. 2, cap. 8), quæcumque facta sunt per Dei Verbum, ut in propria natura subsisterent, fiebant in intelligentia angeli, ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis *esse* sunt naturæ specierum et proprietates et virtutes : ad naturas (β) enim specierum intentio naturæ fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet ergo ad perfectionem intellectualis substantiæ ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc (γ) ergo in finali beatitudine consequetur per divinæ essentiæ visionem. Per (δ) cognitionem autem (ε) naturalium specierum, et (ζ) individua sub speciebus hujusmodi exsistentia cognoscuntur (η) ab intellectu Deum vidente. — Si vero per *omnia* intelligantur omnia quæ Deus per suam essentiam cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut supra (cap. 56) ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura. *Primo* quidem, quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est unquam : omnia enim hujusmodi cognosci non possunt, nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (cap. 55) ostensum est (α). Hinc est quod dicitur Job 11 (v. 7, 8 et 9) : *Forsitan Dei vestigia comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies? Excelsior cœlo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus, et latior mari.* Non enim hæc dicuntur de Deo quasi dimensionibus quantitativis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur, quin possit etiam majora facere. *Secundo*, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus creatus, nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factæ ex fine sumitur, quem faciens intendit. Finis autem omnium rerum a Deo factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic ergo aliquis intellectus omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt; quod esset divinam voluntatem et sapientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur, *Eccles.* 8 (v. 17) : *Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem. Tertio*, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent : sicut est prædestinatio, electio, justificatio, et hujusmodi, quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur, 1. *Corinth.* 2 (v. 11) : *Quæ sunt* (β) *hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est ; ita et quæ sunt Dei* (γ), *nemo novit nisi Spiritus Dei.* » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem alio modo declarat, *de Veritate*, q. 8, art. 4, dicens : « Deus, videndo essentiam suam, quædam cognoscit scientia visionis, scilicet præsentia, præterita, et futura; quædam alia scientia simplicis intelligentiæ, scilicet quæ potest facere, quamvis nec sint, nec futura sint, nec fuerint (δ). Impossibile autem videtur quod aliqua creatura, videns divinam essentiam, omnia cognoscat quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causæ in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sicut ille qui perfectius aliquod demonstrationis principium cognoscit, plures conclusiones ex eo potest deducere. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicujus causæ omnes effectus ejus cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ; et sic oportet quod illam cau-

(α) *quodammodo.* — *quoquomodo* Pr.
(β) *naturas.* — *nullas* Pr.
(γ) *Hoc.* — *Hic* Pr.
(δ) *Per.* — *scilicet* Pr.
(ε) *autem.* — Om. Pr.
(ζ) *ut aliqua.* — Ad. Pr.
(η) *cognoscuntur.* — *cognoscantur* Pr.

(α) A verbis *Hoc autem considerari* usque ad *ostensum est*, om. Pr.
(β) *spiritus.* — Ad. Pr.
(γ) A verbo *nemo* usque ad *Dei*, om. Pr.
(δ) *fuerint.* — *fuerunt* Pr.

sam comprehendat (α). Quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati. Unde impossibile est quod cognoscat omnia quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est quod aliquis intellectus creatus, essentiam Dei videns, omnia cognoscat quæ Deus scit scientia visionis; ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod omnes angeli et animæ beatorum, videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant; sicut qui videt speculum, videt omnia quæ in speculo relucent. Sed hoc dictis sanctorum repugnare videtur, et præcipue Dionysii, qui, in septimo capit. *Cœlestis Hierarchiæ,* expresse dicit angelos inferiores ab ignorantia per superiores purgari; et sic oportet ponere angelos superiores cognoscere aliqua quæ ignorant inferiores, quamvis omnes communiter Deum contemplentur. Et ideo dicendum quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctæ, sed magis in ea omnia sunt unum, ut dicit Dionysius (*de Divin. Nom.*, cap. 5), per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi ut actu distinctæ. Et ideo modus quo omnes res sunt in divina essentia, similior est modo quo effectus sunt in causa, quam modo quo imagines sunt in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes ejus effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non convenit alicui intellectui creato, respectu divinæ essentiæ. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod essentiam suam videt, omnia cognoscat quæ facere potest. Unde et eorum effectuum qui ab ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit, videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt. Et ideo animæ Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, præsentia, præterita, et futura; aliis autem non, sed unusquisque, secundum mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso. » — Hæc ille.

Item, 4. *Sentent.* (β), dist. 45, q. 3, art. 1, sic dicit : « Essentia divina est sufficiens medium cognoscendi omnia. Quod patet ex hoc quod Deus, videndo essentiam suam, omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit; sicut nec, principio aliquo cognito, consequens est omnia cognosci quæ ex illo principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde, cum animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut cognoscant omnia quæ per divinam essentiam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes divinam essentiam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in divina essentia videat, quantum beatitudinis perfectio requirit. Hoc autem ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit (α). Hoc (β) autem recta voluntate quilibet (γ) vult ut quæ ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde, cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent. Et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus præbeant ad salutem, etc., » sicut alias (δ) recitatum fuit.

Simile dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione duodecimi : « Quamvis, inquit, nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis quasi beatificans, tamen aliqua cognitio creaturæ pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati : sicut ad beatitudinem angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad beatitudinem Sanctorum pertinet ut cognoscant eos qui sua beneficia implorant, vel etiam alias creaturas de quibus debent laudare Deum, etc. »

Ex quibus patet multiplex ratio in forma pro conclusione.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Godofridi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Godofridus, sexto *Quodlibeto*, q. 3 (ε), ubi sic dicit : Dicunt quidam quod Deus potest videri absque hoc quod aliqua creatura videatur in eo. Quia intellectus limitatus potest considerare absolutum, non considerando relativum, dato quod sint idem absolutum et relativum. Sed Deus est principium cognoscendi se, secundum quod est quid absolutum; et est principium cognoscendi creaturas, secundum rationem relationis, quæ est idea. Ergo intellectus creatus potest videre Deum, non videndo creaturam in ipso;

(α) *comprehendat.* — *apprehendat* Pr.
(β) *Sentent.* — Om. Pr.

(α) *nec aliquid inordinate velit.* — Om. Pr.
(β) *Hoc.* — *Hic* Pr.
(γ) *quilibet.* — *quælibet* Pr.
(δ) Cfr. dist. 45, q. 1, art. 1, concl. 1 et 2.
(ε) In codice Godofridi qui servatur in Vaticana Bibliotheca (Lat. Vat. 1031), hæc reperiuntur, *Quodlib.* 10, q. 3.

quia potest ipsum considerare, non considerando ideam. — Istud non valet : quia, cum essentia divina ex sua infinitate sit omnium repræsentativa, idea autem non est aliud quam essentia divina, inquantum repræsentativa aliorum distincte; ergo non potest videri (α) absque visione ideæ, nec econtra.

Alii dicunt quod quanto aliquis intellectus plura videt in aliquo principio, tanto perfectius ipsum intelligit; qui autem intelligit in aliquo omnia cognoscibilia in ipso, cognoscit ipsum quantum est cognoscibile, et per consequens comprehendit ipsum. Sed nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere. Ergo nullus intellectus creatus videt in Deo omnia, sed aliqua sic, et aliqua non. — Istud autem non valet.

Unde sciendum est quod quædam sunt, quæ per divinam essentiam naturaliter repræsentantur, sicut omnes quidditates. Et hæc videntur necessario, visa divina essentia. Quod patet

Primo sic : Quia quæ æqualiter habent representari per divinam essentiam, æqualiter habent videri per eam. Sed omnia talia æqualiter habent repræsentari per divinam essentiam. Ergo æqualiter videri. Minor probatur : quia essentia divina æqualiter repræsentat ea quæ per eam secundum suam infinitatem repræsentantur; sed essentia divina, secundum suam infinitatem, habet naturaliter esse similitudo omnia talia repræsentans; ergo, etc. Nec potest dici quod divina essentia sub ratione unius ideæ possit repræsentare unum, et sub ratione alterius non repræsentare illud : quia ab illo non pendet repræsentatio divinæ essentiæ, quod sequitur actum intelligendi quo essentia divina actu intelligitur; sed ideæ sunt hujusmodi, quia intelliguntur constitui in actu intelligendi quo divina essentia actu intelligitur ut imitabilis a diversis; ergo non potest dici, ex parte ideæ, quod essentia divina non æqualiter repræsentet.

Sed ad hoc dicunt quidam, quod, sicut Deus potest se ostendere sub ratione entis et veri, sine hoc quod ostendat se sub ratione boni et finis, et per consequens potest videri et non diligi; ita potest se manifestare, et suspendere actionem qua nata est creatura in ea videri. — Sed hoc nihil est. Quia utrumque quod assumitur, est impossibile, scilicet videri divinam essentiam sine ratione boni, et sine creatura. Tum quia, dato quod dicant verum, adhuc stat quod, si Deus non suspendat actionem qua videtur creatura in eo, qua ratione videretur una, et alia : quia non est processus ab uno in aliud, ut (β) ab ignoto ad notum; et ideo vel omnes videbuntur, vel nulla; prædicta autem positio non ponit quod nulla; ergo omnes.

Sed adhuc ad prædicta respondetur quod, quia ad beatitudinem sanctorum videntium Deum pertinet videre ea quæ principaliter pertinent ad perfectionem universi, ideo illa videntur, non autem alia quæ Deus facere potest. — Sed nec hoc valet. Quia, licet in cognitione per medium creatum intellectus magis determinetur ad cognoscendum ista quam illa, tamen in illa cognitione quæ est per divinam essentiam, non magis cognoscuntur (α) hæc quam illa : quia secundum medium cognitionis judicandum est de cognitione; sed medium est essentia divina, quæ æqualiter se habet ad repræsentandum hæc et illa : ergo cognitio quæ fit per divinam essentiam, non plus respicit perfectionem istius universi quam alia.

Secundo patet hoc sic : quia omnis creatura, secundum quod habet *esse* in Deo, est creatrix essentia. Ergo æqualiter se habet ut videatur per creatricem essentiam.

Tertio. Quia majus est videre infinitatem divinæ essentiæ, quam entitatem cujuscumque creaturæ. Sed intellectus beatus efficitur potens videre infinitatem divinæ essentiæ. Ergo multo plus efficitur potens videre in ea (β) omnem creaturam, etiam possibilem. Et sic non est dare unde statuatur numerus determinatus visibilium in divina essentia, quin omnia videantur. — Si dicatur quod plus est videre divinam essentiam et res in divina essentia, quam divinam essentiam tantum, — non valet, cum omnia videantur per idem medium. Per idem etiam patet quod, si species rerum sunt multiplicabiles in infinitum, non est inconveniens intellectum creatum simul videre eas per tale medium infinitum.

Quarto arguit contra probationem conclusionis, dicens : Nec tamen sequitur quod intellectus creatus, licet videat omnia quæ naturaliter repræsentantur in divina essentia, comprehendat eam. Quia quantitas cognitionis potest attendi et extensive, penes numerum cognitorum, et intensive, scilicet penes majorem limpiditatem. Licet autem intellectus creatus videat tot in Deo quot ipse Deus, quantum ad quidditates rerum creatarum, non tamen videt æquali limpiditate : quia Deus videt se et relucentia in ipso infinita limpiditate, intellectus autem finita; et unus beatus videt limpidius alio, licet omnes æqualiter videant, quantum ad numerum cognitorum. Et quia Deus est claritas infinita, nullus intellectus creatus comprehendit eum, nisi intelligat ipsum limpiditate infinita; quod est creaturæ impossibile.

Quinto arguit contra illud quod adducitur de principio respectu conclusionum. Dicit enim quod hoc non est simile. Quia, in principio ex quo conclusiones deducimus, non habent cognosci ipsæ con-

(α) *videri*. — *videre* Pr.
(β) *ut*. — *vel* Pr.

(α) *cognoscuntur*. — *cognoscunt* Pr.
(β) *ea*. — *eo* Pr.

clusiones in actu et sub propriis rationibus ante pertractationem vel perscrutationem principii, sed in virtute et in potentia ; et ideo potest cognosci principium, ignorata conclusione; et sic perfectius cognoscit principium, qui cognoscit principium et conclusiones, quam qui cognoscit principium tantum. Sed Deus est ratio cognoscendi simul et distincte in eo omnia quæ in eo relucent; et sic eodem modo (α), sine aliqua pertractatione vel perscrutatione, habent cognosci Deus et quæ in eo relucent. Et ideo non est perfectius cognoscere Deum cum his quæ relucent in eo, quam cognoscere ipsum tantum ; quia non contingit cognoscere unum eorum in actu, et aliud in potentia, sicut est de principio et conclusione.

Sed contra hoc est quod dicit Augustinus, *de Videndo Deum* (cap. 6), quod Deus est speculum voluntarium, et, *si vult, videtur, et si non vult, non videtur.* — Et dicendum est, quantum ad hoc, quod Deus est speculum voluntarium inquantum ad visionem divinæ essentiæ : quia (β), si vult, videtur, et si non vult, non videtur. Sed, supposito quod videatur, non potest fieri quod videatur quantum ad unum, et lateat quoad aliud, scilicet (γ) quantum ad ea quæ nata sunt naturaliter repræsentari in eo. Loquendo autem de visione qua Deus videtur per creaturas, mediantibus quibus fiunt aliquæ revelationes sanctis in vita ista, potest videri quoad unum, et non quoad aliud, sicut placet; et de tali visione loquitur ibi Augustinus. Alia autem sunt, quæ non ita naturaliter habent repræsentari per divinam essentiam, sicut quod hoc (δ) proponit facere vel illud, taliter et tali tempore, et producere vel non producere ea quæ libera voluntate producit et potest non producere, et potuit etiam absolute velle vel non velle se facturum talia; et hæc non videntur nisi quantum Deus vult. Qualiter autem lateant ut sunt talia, et qualiter possint (ε) de novo revelari sine mutatione beatitudinis, alterius negotii est. Et de his potest intelligi illud 1. *Corinth.* 2 (v. 11) : *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in eo ; ita et quæ Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sic ergo patet quod videns Deum, videt in eo omnia naturaliter relucentia, sicut sunt rationes quidditativæ rerum ; non autem ea quæ subsunt divino proposito, scilicet quid intendit facere circa res, et quid non. Et quia primum ad essentiam beatitudinis pertinet, non secundum, ideo ad perfectam beatitudinem creaturæ sufficit omnia cognoscere quoad primum. — Hæc Godofridus, in forma.

(α) *modo.* — Om. Pr.
(β) *essentiæ : quia.* — Om. Pr.
(γ) *scilicet.* — Om. Pr.
(δ) *hoc.* — *hic* Pr.
(ε) *possint.* — *possunt* Pr.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 49, q. 3), dicens : Beatus, videns divinam essentiam, cognoscit in ipsa omnes res creatas et creabiles, cognoscendo *quid sunt ;* sed de nulla cognoscit *an sit,* ex natura cognitionis divinæ essentiæ. Ad cujus probationem, præmittendum est qualiter res creatæ repræsentantur intellectui per divinam essentiam ; quo viso, probabitur intentum. Quantum ad primum, sciendum est quod res creatæ non repræsentantur in divina essentia sicut res objectæ videntur in speculo, nec sicut determinata in principio universali syllogistico, sed solum sicut causabile in suo principio causativo (α). Primum patet. Quia illud quod repræsentatur in speculo, repræsentatur in ipso quasi ab alio impressum, vel ab eo reflexum, secundum duas opiniones quæ sunt de imagine speculi (nam quidam dicunt quod in speculo est vere imago impressa ab objecto; alii dicunt quod solum ab ipso reflectitur imago, vel species, ad oculum). Sed in divina essentia nihil est impressum a creaturis vel quocumque alio, nec aliquid est ab ea reflexum, ut sic per talem impressionem vel reflexionem aliqua res creata possit videri. Ergo res creatæ non repræsentantur in divina essentia, sicut in speculo; accipiendo proprie speculum; quia large quandoque vocatur speculum omne illud in quo aliquid speculamur qualitercumque, sive clare, ut in Filio cognoscitur Pater (unde et Filius speculum Patris dicitur, *Sapient.*, cap. 7 (v. 26) : *Candor est enim lucis æternæ, et speculum sine macula*), sive obscure, sicut in creaturis speculamur Deum (de qua speculatione, 1. *Corinth.* 13 (v. 12) : *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate*). Sed proprie accipiendo speculum, prout distinguitur contra alia repræsentativa, verum est quod in essentia divina non repræsentantur res creatæ sicut in speculo. — Secundum patet, scilicet quod in ipsa non repræsentantur res creatæ sicut conclusiones in principio universali syllogistico. Quia per principium universale et syllogisticum non repræsentatur aliqua conclusio particularis in actu et determinate, nisi facta applicatione et sumptione sub ipso; sed solum in universali, et in potentia. Sed in essentia divina repræsentantur creaturæ determinate, absque quacumque deductione et applicatione. Ergo non sic repræsentatur res in divina essentia sicut conclusiones repræsentantur in principio universali. Ex quo sequitur quod, licet clarius videns principium syllogisticum possit per ipsum cognoscere plures conclusiones, quia scit facere plures applicationes et deductiones, quam videns minus clare ; tamen istud locum non habet in videntibus divinam essentiam, quæ in actu et determinate repræsentat alias res, absque qua-

(α) *causabile in suo principio causativo.* — *creabile in suo principaliter creativo* Pr.

cumque applicatione et deductione. — Restat ergo tertium, scilicet quod res creatæ repræsentantur in divina essentia sicut causa repræsentat effectum.

Et ex hoc patet quod dictum est, scilicet quod intellectus beatus, videns divinam essentiam, videt in ipsa omnes res creatas et creabiles, quantum ad id quod sunt. Quod sic probari potest. Intellectus beatus videns clare et munde divinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter et ex necessitate repræsentantur. Sed divina essentia repræsentat naturaliter et ex necessitate omnes res creatas et creabiles, quantum ad id quod sunt. Ergo, etc. Major patet : quia ex parte repræsentantis nòn est impedimentum, cum repræsentet naturaliter et ex necessitate determinate; nec ex parte intellectus cui fit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam repræsentantem, potest in omnes res per eam repræsentatas. Minor probatur. Quod enim divina essentia repræsentet determinate omnes res exsistentes et possibiles, quantum ad id quod sunt, non est dubium; quia aliter Deus non cognosceret per essentiam suam omnes res exsistentes et possibiles. Sed quod repræsentet eas naturaliter et ex necessitate, probatur sic : Quia divina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum. Sed divina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum, quantum ad id quod sunt, naturaliter et ex necessitate; licet non sit causa actu producens, nisi libere. Est enim in potentia divinæ voluntatis producere quamlibet rem; sed non est in libertate divinæ voluntatis habere potentiam producendi quamlibet rem; immo ex naturali perfectione divinæ essentiæ est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum producit effectum quoad ejus exsistentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, vel quantum ad illud quod est : quia, sicut ex parte causæ est productivum et producens, ita ex parte effectus est producibile et productum (α); quorum primum respicit essentiam absolute, (β) secundum respicit essentiam sub actuali exsistentia; sicut ex parte causæ productivum respicit potentiam absolute, producere autem respicit eamdem cum reali actione. Res ergo creabiles, quantum ad id quod sunt essentialiter, necessario repræsentantur per essentiam divinam ut est virtus productiva : sed, quantum ad actualem exsistentiam (γ) repræsentantur libere per essentiam divinam ut est actu volens producere et producens. Patet ergo minor. Sequitur ergo conclusio : scilicet quod intellectus videns divinam essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt. Scit enim de quolibet ente, sive sit naturale, sive supernaturale, quid est perfecte, ut quid est homo vel asinus, gratia vel gloria, cogitatio (α) vel affectio, et sic de singulis; non solum in generali, sed etiam in speciali, immo in singulari (β); scit enim quilibet beatus non solum quid est homo, quia est quoddam compositum ex anima et corpore, sed etiam quid est hic homo, quia est quoddam compositum ex hac anima et hoc corpore. Non tamen scit an homo vel hic homo sit in rerum natura; quia hoc dependet ex voluntate divina, nec repræsentatur necessario in essentia divina. Deus tamen sciens essentiam suam, non solum scit de rebus quid sint, sed etiam an sint, vel factæ sint, aut futuræ sint. Et hujus causa assignatur ab aliquibus : quia Deus non solum novit essentiam suam ut repræsentat res necessario quantum ad id quod sunt, sed etiam novit plenarie voluntatem suam, per quam res in actu sunt, vel fuerunt, vel prætererunt.

Sed contra hoc instatur : quia voluntas non fertur nisi in præcognitum; ergo voluntas divina non vult aliquid esse vel fore, nisi sit præcognitum ab intellectu divino; ergo intellectus divinus non accipit cognitionem de rebus ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed ejus voluntas exit in actum volendi rem aliquam fore vel non fore, ex præcognitione intellectus. Quod concedendum est. Intellectus enim divinus novit plenissime divinam essentiam; et ideo novit de rebus creabilibus non solum quid sunt vel quod esse possunt, sed qualiter se habeant vel habere possint ad condecentiam bonitatis divinæ; et ideo seipso, ut practicus est, dictat quid et quando aliquid sit producendum ad manifestationem divinæ bonitatis et perfectionis. Ad cujus dictamen, secundum nostrum modum intelligendi, divina voluntas inclinatur, et potentia exequitur. Et sic intellectus divinus scit quidquid divina voluntas vult fore vel non fore, vel quid erit vel non erit; sed talem cognitionem de existentia rerum non habet ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed seipso prius dictat quid erit vel non erit secundum decentiam divinæ bonitatis; et illud idem divina voluntas vult, et potentia exequitur. Et quamvis beati ex natura visionis beatæ non videant res creatas in essentia divina, ita ut sciant de eis an sint; tamen hoc sciunt per aliam cognitionem, seu per cognitionem naturalem, vel revelationem, quantum ad eos attinet. Et ista cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem. — Hæc Durandus, in forma.

III. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (*Quodlibeto* 10, art. 1), improbando motivum conclusionis, dicens : Non impeditur quin videns divinam essentiam videat omnia, ex hoc quod divina essentia comprehendere-

(α) *productum*. — *productivum* Pr.
(β) *ita*. — Ad. Pr.
(γ) *actualem exsistentiam*. — *actionem extraneam* Pr.

(α) *cogitatio*. — Om. Pr.
(β) a verbis *sed etiam* usque ad *singulari*, om. Pr.

tur. Quod patet **primo** (α) sic : Si enim videns omnes effectus virtutis divinæ comprehenderet divinam essentiam, sequitur quod videns infinitatem Dei intensivam, multo fortius comprehenderet eam; cum intensiva infinitas sit perfectior et intimior Deo infinitate extensiva, immo et causa illius; ex hoc enim Deus potest causare et repræsentare infinitos effectus, quia est infinitus intensive.

Etiam (β) sequeretur quod videns duos effectus, perfectius cognosceret Deum quam videns unum solum; et quanto plures, tanto magis cognosceret; et, per consequens, in qualibet revelatione quam Deus facit beato, perfectius Deum videret, et sic essentialis (γ) ejus beatitudo intenderetur.

Rursum : Sequeretur quod videns unam creaturam a Deo creari, comprehenderet virtutis suæ infinitatem; cum creatio habeat pro causa solam virtutem infinitam.

Adhuc : Deus visus in quolibet gradu non esset exemplar omnis creaturæ, sed visus in minori esset exemplar unius, visus autem in majori exemplar alterius; et sic non posset Deus Lino revelare ea quæ Petro, nisi poneret ipsum in gradu beatitudinis quem habet Petrus; nec angelo inferiori ea quæ revelat superiori. Sed hæc omnia inconvenientia sunt. Ergo videns omnes effectus qui (δ) subsunt vel subesse possunt divinæ virtuti, non comprehenderet eam.

Confirmatur. Quia omnes creaturæ in essendo non adæquant Dei infinitatem; quare nec si ponantur omnes cognosci, adæquarent ejus cognoscibilitatem.

Et iterum : Comprehensio non attenditur penes hoc quod omnia quæ sunt vel relucent in divina essentia, cognoscantur; cum quilibet beatus videat exsistentiam et distinctionem trium personarum, et quidquid est reale in Deo, cum simul sint, et per consequens comprehenderet. Sed potius attenditur penes claritatem, et gradum visionis; quia non in tanta claritate et tantum videt, quantum visibilis est. Non sequitur ergo quod videns Deum et omnes ejus effectus, comprehenderet, quia non infinite Deum videret.

Ad motivum autem opinionis, dicendum quod assumit quod non est verum, scilicet quod videns essentiam, per eam videat creaturas sub ea ratione qua est causa efficiens, et qua (ε) continentur in ejus virtute. Non videt autem sic, sed potius tanquam per exemplar et ideam (ζ). Sub quocumque autem gradu videatur, omnium est exemplar (η).

(α) *primo.* — Om. Pr.
(β) *Etiam.* — *Et* Pr.
(γ) *essentialis.* — *essentia vel* Pr.
(δ) *qui.* — *quæ* Pr.
(ε) *qua.* — *quæ* Pr.
(ζ) *per exemplar et ideam.* — *exemplar et idea* Pr.
(η) *exemplar.* — *ex parte* Pr.

— Et iterum, in argumento committitur fallacia consequentis. Verum est enim quod cognoscens causam perfectius, potest cognoscere plures effectus, et cognoscens perfectius principium, potest cognoscere plures conclusiones. Sed non sequitur e converso, quod cognoscens plures conclusiones, perfectius cognoscat principium, aut cognoscens plures effectus, cognoscat perfectius causam. Cujus ratio est : quia principium, in quolibet gradu cognitum, est causa omnium conclusionum proportionabiliter. Tum quia, ut perfectius cognitum, est causa cognitionis perfectioris; et imperfectius cognitum, est causa imperfectioris. Quanto ergo quis perfectius videt divinam essentiam, perfectius videt creaturas, dum sibi revelantur. Sed non sequitur e converso : quia, visa essentia in eodem gradu, possunt plures revelari et cognosci, et per consequens omnes.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (*Quodlibeto* 10, art. 2), probando quod, si creaturæ videntur in divina essentia, seu in Verbo, eadem visione et eodem actu quo videtur Verbum, inevitabile est quin (α) videns divinam essentiam, videat omnem creaturam; nec poterit alternatim nunc videre unam creaturam, et nunc aliam; sed qua ratione videt unam, videt et aliam, et per consequens omnes. Hoc probo, inquit, dupliciter.

Primo sic. Omnis diversitas quæ est circa objecta in *esse* cognito, et in *esse* intentionali, reduci habet necessario ad diversitatem in actu cognitivo secundum suum *esse* reale. Hoc patet : quia *esse* intentionale nihil est in re, sed totum suum *esse* est ex actu cognitivo. Et ratio est : quia est tantummodo ens rationis; ergo impossibile est quod fiat de novo *esse* intentionale, nisi per actum realem cognitivum; vel quod fiat variatio in isto, nisi fiat in illo alio, alioquin esset per se ens et (β) in se, et per consequens esset ens reale, et non rationis tantum. Et confirmatur : quia nulla actione potest attingi immediate et directe, sed attingitur actione præattingente actum cognoscendi, ad cujus positionem vel variationem ponitur et variatur *esse* cognitum, aut hoc vel illud cognitum ex tali vel tali cognitione; a quo enim res habet ut sit, ab eo habet ut tale vel tale sit. Sed ad variationem actus visionis divinæ essentiæ non habet reduci illa varietas vel diversitas qua nunc videtur sola essentia sine (γ) creatura, nunc autem cum aliqua creatura; sed nec illa qua videtur nunc ista creatura, nunc alia; sed nec illa

(α) *quin.* — *quando* Pr.
(β) *alioquin esset per se ens et.* — *quando est per se ens* Pr.
(γ) *sine.* — *vel* Pr.

qua nunc videntur pauciores, nunc plures. Ergo necessarium est, si illa visione qua videtur divina essentia, videtur creatura, quod omnes creaturæ videantur. Quod autem ad variationem beatificæ visionis, qua videtur divina essentia, non possit reduci illa diversitas, patet. Quia vel reduceretur ad diversitatem specificam, vel numeralem in eodem gradu, vel ad intensionem actus et remissionem actus. Non potest autem reduci ad diversitatem specificam, quasi actus quo videtur divina essentia nunc cum una creatura, nunc cum alia, nunc cum pluribus, nunc cum paucioribus, nunc cum creatura, nunc sine creatura, sit alterius speciei : quia, cum quilibet sit beatificus, sequeretur quod essent plures actus beatifici differentes specie, et quod in qualibet revelatione variaretur beatus secundum speciem et sua beatitudo, et esset beatus sicut cameleon: quod est inconveniens. Nec potest reduci ad solam diversitatem numeralem, manente identitate specifica : quia, ex quo essent ejusdem rationis et ejusdem gradus, haberent idem objectum et in eodem gradu, ac eodem modo; et ita non plures nec pauciores creaturæ attingerentur per unum actum quam per alium. Nec potest reduci ad intensionem et remissionem : tum quia, in quocumque gradu videtur divina essentia, sufficienter repræsentat omnem creaturam, cum sit exemplar indivisibile, quod totum attingitur, in quocumque gradu claro vel minus claro cognoscatur; tum quia non posset Deus aliquid revelare Lino de novo, quin intenderet essentialem beatitudinem ejus; nec posset sibi manifestare tot creaturas quot videt Petrus in Verbo, quin poneret eum in gradu beatifico Petri; quod est inconveniens. Ergo ad nullam diversitatem actus visionis reduci potest quod nunc plures nunc pauciores creaturæ cognoscantur.

Secundo probat eamdem conditionalem sic. Impossibile est actum cognitivum ad objecta secundaria aliter se habere, nisi aliter se habeat ad objectum primum, quod est exemplar et ratio cognoscendi. Et hoc patet : quia (α) nulla varietas est in effectu, quin habeat reduci ad causam, maxime in causalitate formali et exemplari. Sed actus visionis quo videtur divina essentia, et cum hoc creatura, non se habet aliter ad objectum primum, quod est exemplar et ratio cognoscendi creaturas, si debeant videri (β) nunc plures, nunc pauciores. Constat enim quod non potest se aliter habere ad divinam essentiam, nisi quia nunc intensius, nunc remissius feratur in eam; vel quia nunc unum, nunc aliud videt de ea. Et primum non potest dari : quia oporteret actum intendi et remitti ex manifestatione nunc plurium, nunc pauciorum creaturarum. Nec potest dari secundum, cum in divina essentia non sit aliud et aliud, ipsa exsistente in fine simplicitatis. Ergo nulla diversitas est in actu respectu divinæ essentiæ, quæ est exemplar et ratio cognoscendi. Ergo nec circa creaturas poterit esse diversitas, ut cognoscantur nunc plures, nunc pauciores; et per consequens cognoscuntur (α) omnes. — Hæc ille. — Et finaliter concludit (eod. *Quodlibeto*, art. 3) quod, sicut divinus intellectus non attingit creaturas tanquam objecta secundaria, sed illud ad quod terminatur est unum et simplex, scilicet sua essentia, qua attacta, unite (β) et æquipollenter omnis creatura est cognita; sic est de intellectu creato beato : quia, videndo divinam essentiam, videt omnia, non quidem terminative et formaliter, sed eminenter et contentive; quia videt divinam essentiam, quæ est omnia eminenter et subsistenter et contentive.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Godofridi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem ad objecta Godofridi respondet Bernardus de Gannato, impugnans determinationem convenientem ejus Quodlibeti. Unde ad objecta contra primam conclusionem, quam Godofridus impugnat, sic dicit Bernardus : « Conclusio quam tenet, non est vera, scilicet quod omnes beati videant omnia quæ relucent in divina essentia, nec distinguatur beatitudo eorum nisi in limpidius et minus limpide videndo. Ad primam ergo positionem, quam reprobat, utrum scilicet Deus de potentia sua absoluta posset facere quod essentia sua videretur (γ) absque hoc quod videretur sub ratione ideæ, — dicendum quod male reprobat eam. Quia non est intentio ponentium illam positionem sic dicere, scilicet quod Deus videri posset, quin videatur illud quod est fundamentum idearum, scilicet essentia divina, quæ, propter suæ perfectionis plenitudinem, includit in se omnem perfectionem realiter, quæ imperfectionem non includit. Hoc autem non est idea : quia idea est ratio intellecta, qua

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *ratio cognoscendi creaturas, si debeant videri.* — *ideo ratio cognoscendi creaturas, si debent videri* Pr.

(α) *cognoscuntur.* — *cognoscerentur* Pr.
(β) *unite.* — *unitate* Pr.
(γ) *videretur.* — *videtur* Pr.

intellectus divinus intelligit essentiam suam imitabilem a creatura, ita quod idea est propria ratio intellecta. Ad cujus evidentiam, sciendum quod res quasi triplex *esse* habent in Deo. *Primo* sunt in divina essentia per modum unitum et realem, scilicet secundum quod omnis perfectio realis, quæ est in creaturis, est etiam realiter in Deo, quantum ad hoc quod perfectionem absolutam includit; unde ipse est realiter sapiens, et sic de aliis perfectionibus. Et secundum hoc intelligitur verbum Anselmi, in *Monolog.* (cap. 35), qui dicit quod creatura in divina essentia est creatrix (α) essentia. Unde hoc *esse* reale non est ipsius creaturæ, sed essentiæ divinæ. Dicitur tamen creatura in ea esse, quia ex plenitudine perfectionis divinæ essentiæ derivatur perfectio creaturæ; non autem posset derivari, nisi fuisset in ea. Hic est (β) ergo unus modus quo creaturæ sunt in divina essentia. *Secundus* modus est quo sunt in potentia divina; qui (γ) est inferior primo. Multa enim sunt in essentia divina, quæ non sunt in potentia divina; sicut sunt perfectiones suæ, quæ, ut sunt in essentia, non subsunt potentiæ; non enim Deus potest producere infinitam bonitatem in re differente a se, et sic de aliis. Ea ergo sunt in potentia divina, quæ subsunt divinæ potentiæ. Creaturæ autem subsunt potentiæ divinæ. Et ideo necesse est ponere quod omnes creaturæ sunt in potentia sua. Et differt iste modus a primo : quia, secundum primum modum, erant perfectiones realiter in Deo, secundum quod dicimus quod essentia divina includit realiter omnem modum essendi, modo divino et simplicissimo, propter suam infinitatem; in potentia autem divina, dicuntur esse creaturæ non realiter, sed virtualiter, sicut effectus est in causa (unde calor secundum rem non est in sole, sed virtualiter tantum). Sapientia ergo, et similes perfectiones, sunt realiter in divina essentia; sed creaturæ sunt in divina (δ) potentia virtualiter. Unde domus vel lapis sunt in potentia Dei virtualiter tantum. *Tertio modo* res sunt in intellectu divino secundum quod Deus ab æterno cognovit res se producturum, et alias etiam quas non producit, sed posset producere. Et hoc modo sunt res in intellectu divino sicut rationes cognitæ, quæ sunt idem quod ideæ. Unde, secundum quod Deus cognoscit essentiam suam distincte imitabilem secundum diversos gradus in creaturis, sunt secundum hoc ideæ in Deo, id est, intellectu divino. Et iste modus essendi differt a primo, et secundo : quia primus est realis, secundus est virtualis; sed iste tertius est intelligibilis. Unde equus est in intellectu divino ut ratio quædam, secundum quam Deus intelligit equum imitari divinam essentiam quantum ad perfectionem realem quæ est in divina essentia; quia ipsam (α), propter plenitudinem realis perfectionis, realiter imitatur omnis (β) creatura. Hoc autem requirit quod perfectio secundum quam creatura imitatur Deum, sit realiter in Deo, modo tamen omnino unito. — Intelligit ergo dicta positio, quam reprobat, quod Deus posset facere quod intellectus creatus videret Deum, absque hoc quod videret res secundum rationes distinctas quibus intellectus divinus intelligit creaturas imitari divinam essentiam. Unde talis intellectus intelligeret divinam essentiam, et ea secundum quæ creaturæ imitantur eam, sed non secundum quod imitantur, vel imitari possunt. Sicut possum cognoscere hunc hominem, et naturam humanam secundum quam est pater vel esse potest, non tamen cognosco eum esse patrem, licet sit pater unius vel plurium filiorum; ita Deus posset facere quod aliquis intellectus cognoscat essentiam suam, quæ imitabilis est a creaturis, non tamen secundum quod distincte imitabilis. Sed nisi cognoscatur essentia secundum quod distincte imitabilis a creaturis, non possunt in ea cognosci creaturæ distinctæ. Ergo Deus potest facere quod essentia sua videatur, absque hoc quod videatur aliqua creatura distincte in ea, et sic quod non videatur etiam sub ratione ideæ. — Præterea : Certum est quod videre possum istud principium, *Omne totum est majus sua parte*, et tamen possum ipsum considerare, et ipsa consideratio est visio, absque hoc quod videam determinate aliquam conclusionem in eo, sicut quilibet experitur in se; sicut est etiam in metaphysicis scientiis. Possum enim considerare primum principium de quolibet esse vel non esse, et tamen non descendendo vel ampliando ad aliquam conclusionem determinatam; et tamen istis principiis sunt virtualiter veritates multorum principiorum; quia tamen non distincte et secundum actum continentur in eis, ideo possunt clare intueri absque conclusionibus determinatis. Sed essentia divina continet in se res non per modum distinctum, et secundum actum distinctum; unde nec sapientia est in ea distincta a bonitate, nec per consequens perfectiones creaturarum, quæ in creaturis sunt distinctæ. Ergo potest videri divina essentia clare, absque hoc quod videantur creaturæ in ea. — Et ad rationem suam, dicendum quod, licet essentia divina sit idem realiter quod idea, tamen idea dicit rationem distinctam et determinatam secundum quam essentia divina est imitabilis, ita quod illud quod essentia importat unite et indistincte, idea importat distincte; unde idea equi est divina essentia, inquantum ipsa est distincte imitabilis ab equo. Et ideo, quia idea addit supra essentiam rationem distinctionis et determinationis, ideo essentia divina, ut idea,

(α) *creatrix.* — *causatrix* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.
(δ) *essentia in.* — Ad. Pr.

(α) *ipsam.* — *ipsa* Pr.
(β) *omnis.* — *ab omni* Pr.

distincte repræsentat ea quæ repræsentat, sed non ut essentia, sed indistincte. Et ideo, cognoscendo essentiam, non oportet quod distincte aliqua creatura cognoscatur. Sed cognoscendo ut idea determinate, oportet bene quod cognoscatur creatura determinate per ideam determinatam. Unde patet quod ratio non concludit : quia, licet essentia et idea sint idem, aliquid tamen includitur in ratione ideæ, quod non includitur in ratione essentiæ. » — Hæc Bernardus, contra Godofridum, quoad impugnationem primæ opinionis, quæ est Henrici, septimo *Quodlibeto*, q. 4 et 5.

Sed in prædictis continentur quædam dubia, vel falsa, nisi bene intelligantur. Cum enim dicit quod divina essentia, ut essentia est, non repræsentat creaturas distincte, sed essentia ut est idea, etc., — si intelligat quod divina essentia ad distincte repræsentandum creaturas indiget aliquibus respectibus fabricatis per intellectum, quasi sine illis ipsa non esset sufficiens repræsentativum creaturarum distinctarum et distinctionis earum, falsum est : quia talia entia rationis nullam addunt perfectionem super divinam essentiam, nec super ejus repræsentationem; nec sunt intellectui divino ratio cognoscendi creaturas secundum earum proprias et distinctas rationes, cum nihil ponant in re. Si autem intelligit quod divina essentia, ut essentia est, et considerata sine talibus respectibus, non habet rationem distinctorum exemplarium, vel rationum, vel idearum, sic quod tales respectus causant aliqualem distinctionem in divina essentia ut est repræsentativa creaturarum, sic quod per unum respectum dicitur distincta ratio lapidis, et per alium distincta ratio equi, non quod respectus det ei quod sit ratio propria equi sed quod sit distincta, distinctione se tenente solum ex parte repræsentantis, non ex parte repræsentati, — conceditur quod dicit.

Item, cum dicit quod in divina essentia non possunt cognosci creaturæ distinctæ, nisi cognoscatur essentia distincte, secundum quod est distincte imitabilis a creaturis, — pari modo distinguendum est. Quia, si ly *secundum quod* importet rationem vel causam cognoscendi distinctionem creaturarum, vel creaturas secundum proprias et distinctas rationes, falsum est. Si vero ly *secundum quod* importat solam concomitantiam ad distinctam et propriam cognitionem creaturarum in divina essentia, tam respectu intellectus divini quam creati, sed nullo modo sunt priores, nec aliquid conferunt ad propriam et distinctam cognitionem creaturarum, licet conferant ad distinctionem exemplaris vel idearum, quia per ipsos plurificantur ideæ vel rationes creaturarum, sic quod dicimus divinam essentiam esse multiplex exemplar, vel quod est multiplex idea et multiplex ratio, non autem quod sint multorum et distinctorum exemplar, idea, vel ratio, — de hoc sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, capit. 54, sic dicit : « Sic ergo patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quam illud quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, prius secundum naturam vel rationem Deus intelligit distinctionem creaturarum quam distinctionem respectuum idealium; et consequenter distinctio idearum consequitur propriam et distinctam cognitionem Dei de rebus, immo actum reflexum quo Deus intelligit se intelligere creaturas distinctas propria cognitione, et diversimode assimilabiles sibi vel imitabiles.

Rursus, cum dicit quod creaturæ non habent *esse* reale in Deo, indiget sano intellectu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6, ubi quærit, Utrum res verius sint in Verbo vel in seipsis, sic dicit : « Cum quæritur utrum res verius sint in seipsis quam in Verbo, distinguendum est : quia ly *verius* potest designare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso : verius enim prædicatur homo de re secundum quod est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam illius. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 18, art. 4, sic dicit : « Vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, seu vita ejus. Unde, cum omnia quæ sunt facta a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt vita divina. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Creaturæ dicuntur esse in Deo dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina ; sicut ea dicimus esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli, dicentis, *Act.* 17 (v. 28), *In ipso vivimus, movemur et sumus* : quia et nostrum *esse*, et nostrum *vivere*, et nostrum *moveri* causatur a Deo.

Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res quæ sic sunt in Deo, sunt essentia divina. Et quia divina essentia est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendo, in Deo non sunt motus, sed vita. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in responsione ad tertium, sic dicit : « Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato (*Phædonis* 49 ; *Timæi* part. 2) posuit quod homo separatus erat verus homo, sed homo materialis erat homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quod res naturales verius *esse* habent in mente divina simpliciter, quam in seipsis : quia in mente divina habent *esse* increatum, sed in seipsis habent *esse* creatum. Sed *esse* hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina : quia ad veritatem hominis pertinet *esse* materiale, quod non habet in mente divina. Sicut domus quæ est in materia, verior domus est quam illa quæ est in mente divina ; quia hæc est domus in actu, illa autem est domus in potentia vel virtute. » — Hæc ille.

Finaliter ergo dicendum videtur quod Godofridus sufficienter improbat opinionem, quantum ad rationem positionis, scilicet de ideis. Nec Bernardus sufficienter respondet ad objecta Godofridi : quia tam ipse quam Henricus false imaginantur quod respectus ideales sint divinæ essentiæ causa vel ratio repræsentandi creaturas secundum proprias et distinctas earum rationes in proprio genere ; et similiter quod intellectus increatus, aut creatus, non possit distincte cognoscere creaturas, nisi prius natura inspiciendo tales respectus imitabilitatis vel exemplaritatis aut idealitatis. Et de hoc multa dicta sunt in 1. *Sententiarum* (dist. 35 et 36).

Dicendum ergo quod conclusio Henrici vera est, licet ipse male probet eam. Divina autem essentia potest videri ab intellectu creato, sine hoc quod repræsentet sibi aliquam creaturam. Cujus ratio est, quia potest sibi uniri ita remisse, et cum tam modico lumine gloriæ, quod non unietur sibi ut ratio alicujus creaturæ. Quanto enim magis unitur, et per majus lumen gloriæ, tanto unitur sibi ut ratio plurium. Licet enim ipsa sit ex se, et non per aliquid additum, ratio omnium creaturarum, tamen non oportet quod cuicumque intellectui unitur, uniatur ut ratio omnium, nisi cui unitur secundum totum posse suum, scilicet intellectui divino ; aliis autem intellectibus unitur ut ratio plurium, vel paucorum, secundum quod sunt magis vel minus ad hoc dispositi per lumen gloriæ. Et quod hæc solutio sit secundum mentem sancti Thomæ, patet. Nam ipse, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, arguit sic, in decimo loco : « Sicut sensus, ita et intellectus cognoscit illud cujus similitudine informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua similitudo alia rei. Ergo, cum in illa beata visione essentia divina fiat forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum, videant omnia in illo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod, quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungitur cuilibet intellectui secundum quod est ratio omnium ; ideo non sequitur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Quamvis intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio ; non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum ; et tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate,* q. 8, art. 4, in solutione secundi, respondens ad argumentum statim recitatum, sic dicit : « Ratio illa procedit quando visus conjungitur similitudini secundum totum posse similitudinis ; tunc enim necesse est ut visus cognoscat omne illud ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinæ essentiæ. Et ideo ratio non sequitur. » — Hæc ille.

Ad objecta ejusdem Godofridi contra sanctum Thomam, respondet Bernardus, dicens : « Aliam opinionem solemnem et communem reprobat, quæ vera est. Quia ex quo, ut ostensum est, Deus potest facere quod essentia sua videatur absque hoc quod videatur aliqua creatura in ea, potest facere et faciet quod eorum qui (α) vident essentiam suam, quidam (β) videant plura in ea, et quidam (γ) pauciora. Nullus autem videt omnia quæ relucent in ea, nisi solus Deus. Standum est ergo in medio quodam, scilicet inter hoc quod est nulla videre in divina essentia (quod Deus posset facere), et inter hoc quod est videre omnia (quod Deus non posset facere). Dico, inquam, omnia quæ Deus posset facere, ita quod videntes Deum, vident aliqua in (δ) essentia divina, et secundum quod perfectius vident eam, secundum hoc plura vident in eo ; de hoc enim sunt illuminationes, quia (ε) angeli superiores vident in divina essentia quod non vident inferiores angeli. — Præterea : In videndo essentiam divinam, nulla creatura videtur distincte, inquantum essentia est, ut ostensum est. Ergo, si aliqua creatura videtur in Deo, hoc esset inquantum substat (ζ) divinæ potentiæ, vel inquantum est in intellectu divino : hoc enim triplici modo sunt creaturæ in Deo, ut ostensum est ; modus autem essendi in essentia est exclusus.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *quidam.* — *quædam* Pr.
(γ) *quidam.* — *quædam* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.
(ε) *quia.* — *quod* Pr.
(ζ) *substat.*— *substantiæ* Pr.

« Item : Nec possunt videri omnia inquantum subsunt divinæ potentiæ, vel sunt in potentia, nisi potentia ipsa perfecte cognoscatur. Tunc autem perfecte aliqua potentia cognoscitur, quando cognoscuntur omnia ad quæ se extendit. Ergo, si cognoscantur omnia ad quæ divina potentia se extendit, perfecte cognoscitur potentia divina ; et sic comprehenditur; quod est impossibile. — Sed forte dices quod non obstat ad comprehensionem potentiæ, sed obstat ad tam claram comprehensionem : ita quod, si intellectus creatus cognoscit omnia quæ subsunt divinæ potentiæ, comprehendit totam potentiam, sed non ita clare sicut Deus. Hoc autem est inconveniens, quod res creata totam divinam potentiam comprehendat. Sed videtur quod non : quia, sicut nos ponimus quod beati totam essentiam vident, ita dicam quod totam divinam potentiam vident. — Dicendum quod verum est quod totam divinam potentiam vident, quantum ad id quod est; quia vident eam infinitam. Sed illa infinita ad quæ est, non vident : et per consequens non comprehendunt eam. Sicut etiam nec dicimus quod beati comprehendant divinam essentiam, quam tamen totam vident (α), licet minus clare quam Deus. Unde hoc quod iste dicit, non facit differentiam in comprehensione divinæ essentiæ, nisi quantum ad modum, qui est magis vel minus clare; non autem quantum ad ipsum comprehensum. — Præterea : Talis comprehensio ponitur in Deo respectu sui, quia Deus dicitur comprehendere se : non quod fines suos in se includat, quia fines non habet; sed quia nihil est Dei, quod Deus non cognoscat. Ergo ille comprehendit (β) potentiam divinam, qui cognoscit omnia ad quæ se extendit potentia, ita quod nihil sit de potentia, quod non cognoscat etiam usque ad ultimum ; quod non est ponendum in intellectu creato vel finito.

« Tertio : Excluditur modus tertius cognoscendi, vel essendi, scilicet quod beati non possunt videre omnia quæ sunt in intellectu divino, in quo distincte sunt omnia secundum esse cognitum, et sic infinita, saltem successive. Quia cognoscit omnes cogitationes beatorum, quantumcumque sint volubiles, quæ unquam erunt; quod non posset facere simul et distincte intellectus creatus finitus. Ergo nulla via intellectus creatus potest cognoscere in Deo omnia quæ Deus cognoscit simpliciter. — Præterea : Illud cui datur limitatio ad certum terminum et determinatum, est finitum. Sed, si intellectus divinus posset cognoscere tot et non plura, puta aliqua finita, daretur ei certus terminus; quia non posset cognoscere nisi tot. Ergo, si intellectus divinus non cognosceret nisi tot quot intellectus creatus, jam esset intellectus limitatus; quod falsum est; immo haberet limitationem intellectus creati, quia intellectus creatus ponitur, secundum istum, se extendere ad tot sicut intellectus divinus. — Si autem dicas quod intellectus creatus se extendit ad infinita, sicut divinus, — hoc non potest dici. Quia per hoc reprobatur unum prius suppositum, scilicet quod intellectus creatus cognosceret omnia ad quæ se extendit divina potentia, quia comprehenderet eam : quia nullus intellectus potest videre omnes (α) conclusiones quæ sequuntur ex aliquo principio, qualitercumque sequantur ab eo, nisi comprehendat ipsum ; quia tunc, si cognoscit omnes conclusiones possibiles sequi ex eo, comprehendit ipsum. Si ergo aliquis intellectus cognosceret omnia ad quæ divina potentia se extendit, planum est quod comprehenderet eam, non solum extensive, immo etiam intensive. Patet ergo quod, si divinus intellectus non cognosceret nisi tot quot intellectus creatus beatus, quod esset limitatus. — Si dicas quod non, quia cognoscit ea quæ potuit producere vel non producere, et ideo est infinitus, — hoc non valet : quia similiter quilibet intellectus creatus beatus cognoscit multa quæ posset facere; et tamen non dicitur infinitus, etsi ista infinita sint secundum successionem. Sic ergo patet conclusio principalis, quod videntes Deum non vident omnia quæ Deus videt.

« Quod ergo primo dicit, quod omnes quidditates rerum videntur, visa divina essentia, — dicendum quod non. Licet ergo forte videantur in Deo omnes quidditates rerum pertinentium ad ordinem et perfectionem universi, non tamen omnes quas Deus posset facere; quia illæ sunt infinitæ, si ponatur, sicut oportet ponere, quod Deus modis infinitis sit imitabilis.

« **Ad primum** ergo per quod hoc probat, dicendum quod essentia divina, ut essentia, non repræsentat distincte creaturas, sed unite. Sed intellectus divinus intelligit omnes illos modos distincte, quibus essentia divina est imitabilis. Et quia potest intelligi essentia divina absque hoc quod intelligatur quidquid divinus intellectus intelligit, qui non solum intelligit divinam essentiam secundum modos et etiam dispositiones rerum, ideo per essentiam divinam, ut essentia est, nihil cognosci potest de creaturis; quia æqualiter repræsentat omnia, scilicet unite, sed nulla distincte et determinate, secundum Thomam, *de Veritate* (q. 2, art. 4 et 5); nisi per intellectum divinum determinate apprehendentem essentiam in comparatione ad determinatam creaturam. — Ad probationem, dicendum quod essentia divina est naturaliter similitudo omnium, quia in ea omnia habent fontalem similitudinem, non tamen distinctam. Unde perfectio quam imitatur asinus in Deo, non est distincta a perfectione quam imitatur angelus; immo una et

(α) *quam tamen totam vident*. — Om. Pr.
(β) *comprehendit*. — *comprehenderet* Pr.

(α) *et*. — Ad. Pr.

eadem est, et indivisibilis, cum utraque sit idem quod divina essentia. Tamen intellectus divinus comprehendit diversas rationes imitabilitatis et distinctas, quia non secundum idem ex parte imitantium imitantur divinam essentiam. Unde essentia est similitudo omnia in se continens, propter plenitudinem perfectionis; sed non distincte, nisi modo prædicto, id est, secundum quod habet rationem ideæ. — Quod autem dicit de repræsentatione essentiæ et ideæ, — dicendum quod diversa sunt genera repræsentationum : quia essentia repræsentat sicut fundamentum in quo sunt fundamentaliter perfectiones omnium generum, secundum Commentatorem, 5. *Metaphysicæ;* sed ideæ repræsentant res distincte, et secundum suas rationes finitas. Et ideo dicendum quod una idea repræsentat unum, et alia aliud. Unde repræsentatio essentiæ divinæ non dependet a repræsentatione idearum, sed magis e converso, cum sic repræsentat essentia divina res, quod non possunt per eam distincte cognosci, nisi ab intellectu qui cognoscit cum comprehensione, et (α) qui cognoscit quomodo distincte imitabilis est a rebus.

« Ad aliam objectionem, dicendum quod, licet essentia divina non possit videri sine generalibus perfectionibus, puta sine ratione entis, boni et sapientis; tamen potest videri sine specialibus, puta sine perfectione quam lapis participat ab ea.

« Ad aliam objectionem, quæ dicit quod essentia se habet æqualiter ad repræsentandum omnia, — verum est; sed nulla distincte, nisi ab intellectu qui rationes unitas in ea scit distinguere per diversos respectus et perfectiones ad creaturas. Unde non plus respicit essentia perfectionem hujus universi quam alterius. Ideo, cum neutrum distincte et determinate repræsentet, sed (β) modo unito et simplicissimo, non est necesse quod qui cognoscit essentiam, cognoscat omnia quæ repræsentat (γ), nisi comprehendat eam. » — Hæc Bernardus. — In quibus, licet multa vera dicat, tamen sæpissime replicat illud falsum superius improbatum : scilicet quod divina essentia, ex se, sine respectibus cointellectis, non repræsentat aliquam creaturam distincte; sed hoc habet inquantum intelligitur a divino intellectu, sub diversis respectibus ad creaturas. Hoc enim falsum est. Tum quia Deus non indiget aliqua creatura ad distincte et perfecte intelligendum creaturas sub propriis rationibus; ergo multo minus indiget ad hoc respectibus rationis, qui non sunt aliquid in natura rerum, sed pure entia rationis. Tum quia tales respectus consequuntur intellectionem creaturarum sub propriis rationibus; prius natura enim oportet intelligere extrema relationis, quam ipsam relationem; nec nihil conferunt ad distincte cognoscendum creaturas.

(α) *comprehensione, et — apprehensione,* Pr.
(β) *sed. — ubi* Pr.
(γ) *repræsentat. — repræsentant* Pr.

Et ideo dicendum quod essentia divina, ex se, nullo addito, est propria et distincta ratio cujuslibet creaturæ. Sed ad intelligendum hoc, sunt duo notanda. Primum est, quod aliqua forma potest dici propria et distincta ratio alicujus intelligibilis dupliciter. Primo modo, quia est sibi adæquata, ita quod non est ratio alicujus alterius; et sic intelligendo, divina essentia non est propria nec distincta ratio alicujus creaturæ, quia non sic repræsentat asinum, quin repræsentet angelum. Secundo modo, quia repræsentat omnia quæ sunt in re intellecta, tam propria quam communia, et omnia in quibus convenit cum aliis, vel differt ab eis; et sic divina essentia est propria ratio omnium et singularum creaturarum, et repræsentat omnes proprie et distinctissime. Secundo, sciendum est quod, licet essentia divina sit propria et distincta ratio omnium et singularum creaturarum, et omnes proprie et distincte repræsentet ex se sola, sine aliquo superaddito; non tamen potest intelligi ut talis, nisi cointellectis diversis respectibus ejus ad creaturas. Et quia idea importat propriam rationem ut intellectam, ideo de ratione ideæ est respectus; et sunt plures ideæ, secundum pluralitatem talium. Tamen tales respectus et ideæ, ut sic, consequuntur propriam et distinctam cognitionem creaturarum, immo actum reflexum quo Deus intelligit se intelligere creaturas.

De prædictis sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 6, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Idem non potest accipi ut propria ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 2, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium. Et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque habet propriam cognitionem. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic potest considerari. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum : sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi propria ratio illius, sicut una sola est imago Patris perfecte eum repræsentans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla (α) est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ. Et ideo illud quod est proprium unicuique, habet in divina essentia quod (β) imitetur. Et secun-

(α) *nulla. — natura* Pr.
(β) *quod. — quid* Pr.

dum hoc divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius essentiæ; et sic est propria ipsius ratio. Et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est ergo communis ratio omnium, inquantum ipsa est res una, quam omnia imitantur. Sed est propria ratio hujus vel illius, secundum quod res diversimode eam imitantur. Et sic propriam cognitionem facit divina essentia de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuscujusque. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, divina essentia est propria ratio omnium; et omnia proprie et distincte repræsentat per suum absolutum, et non per respectus ideales, quia illi sunt posteriores tali repræsentatione et propria et distincta cognitione creaturarum. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 15, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Deus uno intelligit multa. Et non solum intelligit multas res per suam essentiam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed a divino intellectu, comparante essentiam suam ad res. » — Hæc ille.

Dico ergo aliter **ad primum argumentum** Godofridi : scilicet quod divina essentia, quantum est ex se, essentialiter et naturaliter et necessario repræsentat omnes creaturas; sed solus intellectus divinus est capax talis repræsentationis, et ille solus unitur sibi ut est omnium repræsentativa. Unde sanctus Thomas solvit hoc argumentum et similia, *de Veritate*, q. 8, art. 4. Arguit enim sic, tertio loco : « Si angelus videns Deum non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum angelus sit *speculum purum et immaculatum et incontaminatum*, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 4); nec ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repræsentat. Ergo angelus videns Deum omnia (α) videt. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod hoc quod (β) angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus angelici, qui non unitur divinæ essentiæ secundum totum ejus posse. » Hæc ille. — Item, decimo loco, arguit sic : « Lux spiritualis vehementius se ingerit menti quam lux corporalis oculo. Sed, si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum, ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est spiritualis lux, et rerum omnium perfecta ratio, menti angeli videntis eum se ingerat, angelus, eo cognito, omnia cognoscet. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio illa procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum ejus posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse. » — Hæc ille. — Et similia dicit pluries in eadem quæstione. Ex quibus patet ad argumentum.

Ad secundum dicitur quod creatura dicitur esse in Deo non per essentiam creaturæ, sed per similitudinem et rationem creaturæ. Unde, quia similitudo creaturæ et ratio est creatrix essentia, ideo creatura, secundum *esse* quod habet in Deo, dicitur esse creatrix essentia. Sicut autem ostensum est, licet divina essentia sit ratio omnium creaturarum, non tamen unitur intellectui creato ut ratio omnium, nec secundum totum posse suum, quo scilicet potest actuare intellectum, et ponere in actu primo sufficienter ad intelligendum omnia. Unde consequentia quam arguens facit, non valet; potissime cum infert quod omnis creatura æqualiter se habet ut videatur per Creatoris essentiam; secundum quod dicit beatus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione duodecimi, ubi sic dicit : « Etsi nullo modo ad beatitudinem pertineat (α) creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat ad visionem beatitudinis. Cognita enim aliqua causa, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant (β) : sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media; et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est de cognitione rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiæ divinæ : quia quædam sunt latentiores, quædam manifestiores; et ideo ex visione divinæ essentiæ quædam cognoscuntur, quædam non. » — Hæc ille. — Ad hoc tamen argumentum respondet Bernardus quasi eadem in virtute, dicens : « Conceditur quod omnis creatura, secundum quod habet *esse* in essentia divina, est creatrix essentia. Sed essentia divina non repræsentat seorsum et distincte nisi intellectui qui comprehendit eam. » — Hæc ille.

Ad tertium respondet Bernardus, quod « majus est videre essentiam divinam absolute, quam entitatem creaturæ in essentia videri; sed videre essentiam divinam et creaturas in ipsa, majus est. Licet etiam ratio non sequatur, nisi quando majus habet necessarium ordinem ad minus : sicut qui potest ferre centum, potest ferre viginti; quia centum includit viginti. Sed ubi majus non habet necessarium ordinem ad minus, non necessario est verum :

(α) *repræsentat.* — Ad. Pr.
(β) *hoc quod.* — Om. Pr.

(α) *pertineat.* — *pertineret* Pr.
(β) *lateant.* — *latent* Pr.

non enim qui potest generare hominem, potest generare asinum. Majus autem est videre divinam essentiam, quæ non habet necessarium ordinem ad hoc quod, ipsa visa, videantur creaturæ in ea, ut ostensum est. Minus autem statuitur videntibus non ex essentia, ut essentia est, sed ex diversa virtute inspicientium, et ex voluntate divina, quæ manifestat se cuilibet quantum vult. Ad objectum autem, dicendum (α) quod, licet videre res in essentia non addat perfectionem supra essentiam, tamen essentia, quæ prior est, et non seorsum et distincte repræsentat necessario res, potest videri absque hoc quod videantur res in ea; unde, si esset medium distincte repræsentans, ratio (β) concluderet. » — Hæc Bernardus; et male quoad hoc quod dicit, quod divina essentia non est medium repræsentans creaturas distincte, modo exposito supra.

Dicendum est ergo aliter, quod, licet (γ) videns divinam essentiam per idem medium videat Deum distincte et creaturam distincte, quia divina essentia est propria ratio cujuslibet creaturæ; tamen tale medium aliter se habet ad offerendum Deum et offerendum (δ) creaturas. Et ideo necessario offert Deum; non autem necessario offert quamlibet creaturam cuilibet intellectui eam videnti, sed solum intellectui divino, non autem creato. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 5 : « In cognoscendo, inquit, duo sunt consideranda : scilicet illud quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire (ε) qui in altero differunt : sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, ab altero magis. Id autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur. Quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur : sicut, si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, cognitio conclusionum dependet ex modo cognoscendi principium; quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto plures conclusiones in eo intuetur. Sed quantumcumque principium tenue (ζ) cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum et idem principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt; non autem æquales numero, nec easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre; quia nihil est essentiæ, quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partes non habeat. Non tamen omnes eam totaliter vident; sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ; quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem potest hoc dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam, sicut ipsa visibilis est; cujus ratione nullus intellectus creatus eam comprehendere potest, sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi, sicut impossibile est quod intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est, ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt. Et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus (α) potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat divinam virtutem. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus diffinitio scitur (diffinitio enim est virtus comprehendens rem); cujuslibet autem virtutis diffinitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit; unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet virtutem Dei; quod est omnino impossibile. » — Hæc ille. — Item, propinquius ad propositum, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ Deus potest facere, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in seipsis, sed in Verbo. Ideo ratio non sequitur. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Semper id per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti. Et ideo, quamvis, secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen, in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo. » — Hæc ille. — Item, perfectius ad propositum redeundo, propter quosdam (β) sic dicit, 3. *Contra Gentiles*, cap. 56, in fine : « Potest autem, inquit, aliquis objicere contra prædicta, quia Dei substantia est aliquid majus quam omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possi-

(α) *dicendum.* — *distinctum* Pr.
(β) *ratio.* — *non* Pr.
(γ) *quod, licet.* — *quodlibet* Pr.
(δ) *offerendum Deum et offerendum.* — *offendendum Deum et offendendum* Pr.
(ε) *convenire.* — *quare* Pr.
(ζ) *tenue.* — *tenuerit* Pr.

(α) *Deus.* — *enim* Pr.
(β) *quosdam.* — *quid* Pr.

bile est quod omnia cognoscat quæ Deus præter seipsum intelligit vel vult vel facere potest. — Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso, et in sua causa. Quædam enim sunt in seipsis de facili cognoscibilia, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est ergo quod majus est intelligere divinam substantiam quam quidquid est aliud præter ipsum, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea omnes ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur (α) ejus effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest; quod autem omnia quæ per ipsam intelligi possunt, cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis apparet. » — Hæc ille. — Quæ valent multum ad intellectum omnium præcedentium et sequentium, potissime quomodo illa conditionalis est vera, *Si intellectus creatus videt in divina essentia, vel in Verbo, omnia quæ Deus potest facere, ipse perfecte comprehenderet Verbum, vel divinam essentiam*. Ista autem conditionalis est falsa, *Si intellectus creatus videret in seipsis* (β) *omnia quæ Deus potest facere, ipse perfecte comprehenderet divinam essentiam, vel Verbum;* licet dictum sit quod illo modo videndo omnia creabilia, vel Deo possibilia, aliquo modo comprehenderet divinam essentiam, sed non perfecte. Sed de hoc inferius plura dicentur; licet hæc sit clavis ad intelligendum omnia sequentia. Ex quibus patet ad argumentum et ad omnia similia.

Ad quartum patet responsio per prædicta : quia qui tot videt in Verbo quot Verbum, æque perfecte et limpide videt Verbum sicut Verbum videt seipsum. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 20, art. 5), arguit sic (arg. 3 Sed cont.) : « Quanto aliquid perfectius cognoscitur, tanto plura in eo cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in seipso quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista. » Item, ibidem (arg. 1 Sed cont.) : « Si anima Christi scit quidquid Deus potest facere, tunc omne illud quod Deus facere potest, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum; quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus potest facere et scire. »

Ad quintum dicitur quod dissimilitudo quam arguens adducit, non valet, nec infringit probationem sancti Thomæ. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 4, sic dicit : « Intelligere (α) oportet quid est dictu, *aliquid in Verbo videre*. Sciendum ergo quod nihil potest videri in aliquo, nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo, divisim et pluraliter : sicut plures formæ resplendent in speculo, unaquæque divisim; et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo, uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut etiam conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque ergo aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quæ in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia illa quæ sunt in eo uniformiter seu unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo exsistentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ, sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 5). Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, et conclusiones in principio, quam illi modo quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum seipsum comprehendit; unde omnia quæ in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videndo. Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod, videndo Verbum, omnia videant quæ in Verbo sunt. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum res creatæ non sunt distincte nec multipliciter in Deo, sed simpliciter et unite, nec rationes rerum in Deo sint distincte, sed unite, et potius sunt in Deo illo modo quo conclusiones sunt in principio quam illo modo quo plures formæ sunt in speculo, non oportet quod videns Verbum videat omnia quæ sunt in Verbo. — Cum autem dicit arguens, quod Deus est ratio cognoscendi simul et distincte omnia in eo relucentia, etc.; — dicitur quod verum est respectu intellectus divini comprehendentis, non autem respectu alterius. Cujus ratio sæpe dicta est.

Ad hanc rationem sic respondet Bernardus de Gannato, dicens : « Ad aliud autem quod dicit de communi principio conclusionum, — dicendum quod simile est. Quia sicut principium non repræsentat, quantum est de se, seorsum et distincte con-

(α) *rationes*. — Ad. Pr.
(β) *seipsis*. — *seipsas* Pr.

(α) *inquit*. — Ad. Pr.

clusiones; sic nec divina essentia creaturas. Sed sicut qui principium cognoscit comprehensive, cognoscit omnes conclusiones; sic intellectus divinus, qui comprehendit essentiam suam, cognoscit distincte omnes creaturas quæ possunt imitari divinam essentiam. Et sicut qui principium cognoscit, inquantum principium, paucas conclusiones in eo videt, et qui nude cognoscit principium, non propter hoc distincte aliquam conclusionem cognoscit in eo, ut dictum est; ita qui cognoscit nude divinam essentiam, non oportet quod aliqua videat in ea distincte, nisi ipsam perfectionem divinam, quæ una et simplex est. Qui autem comprehendit eam, videt omnia secundum quæ imitabilis est. Qui autem non comprehendit, nec nude solum videt eam, sed quasi sub ratione ideæ, videt aliqua in ea. Et qui perfectius, vel sub ratione plurium idearum, videt plura in ea; licet principalis beatitudo sit in visione divinæ essentiæ, ut essentia divina est, non ut idea; quia non propter creaturas, quas quis videt in Deo, beatior est, secundum Augustinum (*Confession.*, lib. 5, cap. 4). » — Hæc Bernardus; et male quoad aliqua. Primo, in hoc quod dicit quod divina essentia non repræsentat distincte creaturas. Si enim intelligeret sic, quod divina essentia non repræsentat distincte ex parte repræsentantis, licet repræsentet distincte ex parte repræsentabilis, verum diceret; sed non sic ipse intelligit; ideo male. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 5, sic dicit : « Quidam dixerunt quod non solum anima Christi, sed etiam quælibet anima beata, videt in Verbo quidquid in eo videri potest, hoc est, non solum ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, sed etiam quæ Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quod æstimabant modum videndi res in Verbo similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionysius (*de Divin. Nom.*, cap. 5). Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso, cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam, omnia viderentur, cum omnia ista in Deo cognosci possint, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod divina essentia non repræsentat creaturas distincte, distinctione se tenente ex parte repræsentantis. Quod autem repræsentet creaturas distincte (α), distinctione ex parte repræsentatorum se tenente, ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 12, art. 6, in fine (β), dicens : « Quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est ratio uniuscujusque. » — Hæc ille. — Secundum in quo deficit solutio Bernardi, est quia ponit quod divina essentia, ut talis essentia, nude accepta, sine respectu ideali, non repræsentat distincte creaturam. Hujus enim falsitas apparet ex statim allegatis, et ex multis superius dictis : quia divina essentia, ut talis essentia, sine aliquo respectu superaddito, est propria ratio omnium creabilium, licet non sit adæquata alicui creato vel creabili. Alia quæ dicit, stare possunt.

Ad sextum respondet Bernardus, dicens : « Ad illud quod dicit de Augustino, quod essentia est speculum voluntarium, fingit quod dupliciter potest intelligi : vel quia dicitur speculum voluntarium, quia, si vult, videtur, si non vult, non videtur; vel loquitur de cognitione qua cognoscitur in via, quia tantum revelat se sanctis, quantum vult. Isti autem duo modi non possunt poni secundum intentionem Augustini, et ut verba sonant. Primo modo verum est quod essentia divina non videtur ab aliquo nisi velit. Sed tamen in hoc quod ipsa videtur, ut essentia, non habet rationem speculi, sed magis rationem directe visi. Speculum enim est illud in quo aliquid videtur. Si ergo fuisset talis intellectus Augustini, sicut iste dicit, non dixisset quod essentia est speculum voluntarium, sed quod est res visa voluntaria, vel objectum voluntarium. Sed quia essentia divina, sub ratione qua speculum est, idest, sub ratione qua in ea relucent creaturæ, voluntarie ostendit se, ideo, quantum ipsa vult, tantum in ea intellectus creatus speculatur; vel, si vult, nihil nisi essentiam divinam, vel aliqua, sicut placet ei. — Item, secundus intellectus est minus rationalis, quem imponit Augustino, et false. Quia essentia divina, respectu cognitionis viæ, nullam habet rationem speculi; immo magis ipsæ creaturæ, in quibus relucet aliqua similitudo divina, rationem speculi habent. Unde et cognitio quæ habetur de Deo per creaturas, dicitur specularis. Unde, cum in via non cognoscamus creaturas per divinam essentiam, sed econtra divinam essentiam per creaturas, non potest dici quod essentia divina respectu revelationis sanctorum sit speculum, præcipue cum sancti in via non videant Deum per essentiam. » — Hæc Bernardus; et satis conformiter dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 12, art. 6, ubi quærit : Utrum prophetæ videant in speculo æternitatis? Dicit enim sic : « Speculum, proprie loquendo, invenitur in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus, per quamdam transsumptionem dicitur, per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum, illud in quo alia repræsentantur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium. Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum relucent rationes, esse speculum quoddam; et dici æternitatis speculum, ex hoc quod est æternum, idest,

---

(α) *distincte.* — Om. Pr.

(β) Hæc verba D. Thomæ non ponuntur in fine corporis articuli, sed post responsiones ad objecta, in expositione argumentorum sed contra.

quasi æternitatem habens. Dicunt ergo quod istud speculum potest videri dupliciter. Vel secundum essentiam suam, secundum quod est beatitudinis objectum; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut est in raptu. Vel prout in eo resultant rerum similitudines; et sic proprie videtur ut speculum; et hoc modo dicunt speculum æternitatis visum a beatis angelis ante suam beatitudinem, et a prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationalis, propter duo. *Primo*, quia ipsæ species rerum in mente divina resultantes, non sunt aliud secundum rem a divina essentia; sed hujusmodi species, vel rationes, distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere ergo divinam essentiam et species in illa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se, quam prout est ad aliud comparatum. Unde visio qua videtur Deus ut est rerum species, præsupponit illam qua videtur in se, ut est essentia quædam, secundum quod est beatitudinis objectum. Unde impossibile est quod aliquis videat eum secundum quod est species rerum, et non videat eum secundum quod est beatitudinis objectum. *Secundo*, quia species alicujus rei invenitur in aliquo dupliciter: uno modo, sicut præexsistens ad rem cujus est species; alio modo, sicut a re ipsa resultans. Illud ergo in quo apparent species rerum ut præexsistentes ad rem, non potest proprie dici speculum, sed magis exemplar. Illud autem speculum dici potest, in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia ergo in Deo sunt species vel rationes rerum ut præexsistentes ad rem, et non ut (α) ab ipsis rebus resultantes, nusquam invenitur dictum a sanctis quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatæ sint speculum Dei: I. *Corinth.* 13 (v. 12), *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et sic etiam Filius dicitur speculum Patris, prout a Patre in ipso species divinitatis recipitur, vel respicitur, secundum quod habetur, *Sapient.* 7 (v. 26), *Candor enim est lucis æternæ, et speculum sine macula*. Quod igitur dicitur a magistris, prophetas videre in speculo æternitatis, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum æternum videant, prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei repræsentatur; ut sic speculum æternitatis intelligatur non quod est æternum, sed quod est æternitatem repræsentans. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nec beati nec viatores vident creaturas in Deo, proprie loquendo, ut in speculo.

Ad ea quæ finaliter dicit arguens, respondet Bernardus, dicens: « De aliis autem quæ Deus proponit facere, verum dicit, quod non videntur ab omnibus. Ex quo patet contradictio in dictis suis implicita: quia, si essentia divina esset speculum necessarium, necessario ostendens quidquid relucet in ea distincte, tunc ostenderet illud quod proponit facere, idest, propositum suum, quod est idem cum ipso, et conditiones propositi, quæ, ut sunt in eo, sunt idem quod ipse; ergo, cum ipse ponat hoc, quod essentia divina talia non repræsentat necessario, quia videri potest sine istis, oportet concludere quod (α) nec alia repræsentat necessario et distincte intellectui ipsam non comprehendenti. Quod autem dicit primum, scilicet: videri omnia in Deo pertinet ad essentiam beatitudinis, — contra Augustinum est, in libro *Confessionum* (lib. 5, cap. 4), qui dicit quod propter illa non est quis beatior; si autem Deum sine illis viderit, expresse dicit quod beatus est; ergo videre aliquam creaturam in Deo, non pertinet ad essentiam beatitudinis. » — Hæc Bernardus; et satis conformiter dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione duodecimi, ubi sic dicit: « Quamvis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis, quasi beatificans; tamen aliqua cognitio creaturæ pertinet ad beatitudinem, quasi necessaria ad aliquem actum beati, etc., » ut supra (art. 1, concl. 2, in fine) recitatum fuit. Et ista sufficiunt ad objecta Godofridi pro nunc.

II. Ad argumenta Durandi. — Ad objecta Durandi contra eamdem conclusionem, dicitur primo, quod res creatæ non repræsentantur in divina essentia sicut res objectæ videntur in speculo. Et de hoc satis habitum est in prædictis.

Dicitur secundo, quod res creatæ, vel creabiles, repræsentantur in divina essentia sicut conclusiones determinatæ in universali principio, scilicet sic universali (β) non solum secundum prædicationem vel abstractionem, sed etiam secundum virtutem; et hoc quoad aliqua, licet quoad alia sit dissimilitudo. Nec valet argumentum in oppositum; quia major ejus est falsa. Qui enim perfecte cognoscit aliquod universale principium syllogisticum, statim, illo cognito, cognoscit in illo multas conclusiones, sine applicatione et sumptione sub illo. Sed arguens videtur deceptus fuisse in hoc quod non distinxit inter hoc quod est non cognoscere conclusionem in principio, et hoc quod est non (γ) cognoscere conclusionem ex principio; quæ tamen multum differunt. Et in secundo siquidem verum est quod conclusio non cognoscitur ex principio, nisi per sumptionem minoris sub ipso, et deductionem syllogisticam; sed hoc non oportet esse in primo. De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 15, ubi sic dicit: « Differt cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque; sicut

(α) *non ut.* — *ut non* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *universali.* — *universale* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili. Et talis cognitio non est discursiva. Nec differt ad hoc utrum aliquid videatur (α) in propria specie, vel aliena : visus enim non dicitur conferre videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per speciem ejus in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid cognosci ex aliquo, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud. Unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, et secundario per principia in conclusiones. » — Hæc ille. — Eamdem distinctionem ponit, 1 p., q. 14, art. 7, ubi sic dicit : « Procedentes a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant; quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. » — Hæc ille. — Item, q. 58, art. 3, sic dicit : « Inferiores intellectus hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem et cognitionem veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis : quia statim in illis quæ (β) primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales :* quia etiam apud nos, quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset». — Hæc ille. — Simile dicit, art. 4. Item, *de Veritate*, q. 8, art. 10, sic dicit : « Qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis (γ) habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus, ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in angelis, non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. Unde quanto in angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio hujusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et, secundum hoc, superiores angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores. » — Hæc ille. — Similia ponit, 1 p., q. 55, art. 3, dicens (α) : « Quanto angelus fuerit superior, tanto per (β) pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hujus exemplum in nobis prospici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in responsione ad secundum, sic dicit : « Cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitæ, ut scilicet solum cognoscatur universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius : imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali : perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest. » — Hæc ille. — Ex quibus patet falsitas majoris argumenti in oppositum deducti; et quod intellectus perfectus et elevatus, per unum universale principium syllogisticum potest multas cognoscere conclusiones, sine aliqua sumptione et applicatione facta sub ipso. Et sic restat quod modus quo creaturæ videntur in divina essentia, assimilatur illi modo quo conclusiones videntur in principio, sed non illi modo quo videntur ex principio.

Dicitur tertio, quod, dato quod res creatæ repræsententur in divina essentia eo modo quo causa repræsentat effectum, ex hoc non sequitur quod videns divinam essentiam necessario videat omnes quidditates rerum creabilium in divina essentia, quantum ad id quod sunt, sicut dicit arguens. Nec valet sua probatio; quia major argumenti est falsa. Nec valet probatio ejus : quia, licet non sit impedimentum ex parte divinæ essentiæ repræsentantis, est tamen defectus ex parte intellectus creati, qui non unitur divinæ essentiæ secundum totum suum posse, nec ut est ratio et species omnium, ut sæpe dictum fuit prius. Nec valet quod dicit arguens, quod si intellectus potest in divinam essentiam omnia repræsentantem, potest in omnia per eam repræsentata;

(α) *videatur.* — *uniatur* Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.
(γ) *retentis.* — *attentis* Pr.

(α) *dicens.* — Om. Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.

hujus enim conclusionis nullitas superius (α) est ostensa. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8, in solutione tertii, sic dicit : « Licet sit majus videre Deum quam omnia alia, tamen majus est sic videre Deum quod omnia alia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura in eo cognoscantur. Jam enim ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 20, art. 5, in solutione secundi, sic dicit : « Semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti, etc., » ut prius (β) recitatum fuit, cum multis aliis ad hoc propositum facientibus.

Dicitur quarto, quod distinctio quam facit arguens, scilicet quod videns Deum cognoscit omnia creabilia, quantum ad illud quod sunt, sed non an sint, non valet. De hoc Aureolus, in suo *Quodlibeto*, q. 10 (γ), contra Durandum arguit sic : « Illa, inquit, videntur æque necessario, visa divina essentia, quæ æquali necessitate et immutabilitate repræsentantur in ipsa. Sed, stante determinatione divinæ voluntatis ad exsistentiam vel non exsistentiam alicujus rei, divina voluntas et sua determinatio æque immutabilis est respectu exsistentiarum sicut essentia respectu quidditatum. Ergo beatus æque necessario, videndo divinam voluntatem et ejus determinationem, cognoscit rerum exsistentias vel non exsistentias, sicut, videndo divinam essentiam, videt quidditates. — Confirmatur : Quia essentia, et voluntas, et nutus, seu determinatio voluntatis, idem sunt in Deo ; et ideo beatus totum videt ; et, per consequens, sicut videt repræsentata per essentiam, sic determinata per voluntatem. — Præterea : Aut Deus cognoscit rerum exsistentias, cognoscendo determinationem et nutum suæ voluntatis ; aut cognoscit eas ex hoc quod est earum similitudo eminens et exemplar, sicut et quidditatum. Sed non potest dici primum : quia tunc non cognosceret mala et peccata, cum voluntas Dei non determinet voluntatem creatam ad peccandum, immo ipsa se prædeterminat ; unde non se habet divina voluntas ad talia (δ) nisi permissive ; et, per consequens, non potest Deus determinate cognoscere per suam permissionem ad quam partem se determinat creata voluntas, cum utramque partem contradictionis Deus permittat. — Rursus : Si cognosceret Deus res esse vel non esse ex sola determinatione suæ voluntatis, jam non cognosceret rerum exsistentias in se, sed potius quasi arguitive, ex earum causa. Et iterum, si cognosceret per hunc modum Deus res esse vel non esse, scilicet cognoscendo nutum et determinationem suæ voluntatis, cum beati videant divinam essentiam cum voluntate et quidquid est reale in Deo, oportebit quod videant res exsistere vel non exsistere per illam determinationem. Relinquitur ergo quod Deus videat exsistentias rerum, inquantum sua essentia est similitudo eminens et exemplar non solum quidditatum, sed etiam exsistentiarum ; et, per consequens, æquali necessitate videbunt beati exsistentias sicut quidditates. — Si dicatur quod determinatio divinæ voluntatis, etsi sit eadem cum divina essentia, differt tamen ratione, et, ut sic differens, potest occultari beatis, — non valet. Primo quidem, quia determinatio prædicta, prout est causa exsistentiarum, est quid reale ; alioquin ens rationis esset causa entis realis efficiens vel productiva ; quod est impossibile. Secundo, quia omne ens rationis fundatur in ente reali, scilicet quod, cognito illo ente reali, intellectus potest assurgere ad ens rationis quod fundatur in eo ; et, per consequens, beatus videns realitatem divinitatis et ejus voluntatis, assurgere poterit ad cognoscendum determinationem, quæ differt sola ratione. Et iterum : quomodo potest esse contingens determinatio voluntatis, et per consequens latere intellectum beati, realitate importata per ipsam, scilicet divinitate exsistente, necessaria ? Hoc impossibile est videre. — Præterea : Intentio est Augustini, *Super Genesim ad litteram*, lib. 2, cap. 8, et lib. 4, cap. 24, 26 et 28, ubi loquitur de ista materia, quod angeli beati, videntes res in Verbo, cognitione matutina, ac deinde in proprio genere, cognitione vespertina, non solum videbant quidditates, immo exsistentias. Unde dicit quod in ipso Dei Verbo prius viderunt universam omnem creaturam, in quo, scilicet Verbo, ipsam non factam esse, sed fiendam fuisse, cognoverunt ; et subdit quod prius videbant in Verbo quomodo dicebat Deus, *Fiat lux*, deinde viderunt factam lucem, sicut Scriptura (*Genes.*, 1, v. 3) dicit, *Et facta est lux*. Non est ergo verum quin videntes divinam essentiam æque cognoscant rerum exsistentias sicut quidditates in Verbo. » — Hæc Aureolus, in forma. — Et quidem bene concludit contra hominem, licet aliqua interserat neganda secundum rei veritatem, præsertim de distinctione rationis : quia, secundum illam viam, probaretur quod quicumque videt in Deo unam ideam, videret omnes ; et quod qui videt essentiam divinam ut est ratio unius creaturæ, videret eam ut est ratio omnium ; quod est negandum, secundum positionem sancti Thomæ. Item, aliud falsum assumit, scilicet quod, stante determinatione divinæ voluntatis ad exsistentiam vel non exsistentiam alicujus rei, æque necessaria est voluntas respectu exsistentiarum sicut essentia respectu quidditatum : hoc enim falsum est, quia prima necessitas est

(α) Cfr. præsertim ea quæ dicit Auctor, ante responsionem ad primum Godofridi, quando ostendit conclusionem Henrici esse veram, sed male probatam.

(β) Cfr. responsionem datam ab Auctore ad tertium Godofridi.

(γ) *Quodlib.* 10, art. 1.

(δ) *ad talia.* — Om. Pr.

solum ex suppositione, alia vero non est ex suppositione, ut dictum fuit in 1. *Sententiarum* (α).

III. Ad argumenta Aureoli. — Ad objecta Aureoli contra eamdem conclusionem, nunc restat dicere. Ideo primo, generaliter ad omnia, dicitur quod probatio sancti Thomæ, qua infert quod, si intellectus creatus in divina essentia videret omnia quæ Deus videt in ea, jam comprehenderet divinam potentiam et virtutem creativam aliquo modo comprehensionis, licet forte non omnimoda comprehensione, sufficiens est et bona. Et de hoc satis dictum fuit in præcedentibus; nec oportet ulterius replicare.

Dicitur secundo, quod prima consequentia in oppositum facta non valet. Quia, licet infinitas intensiva divinæ potentiæ sit intimior eidem divinæ potentiæ quam extensiva, secundum unum modum loquendi, et hoc secundum *esse;* tamen infinitas extensiva est divinæ virtuti intimior, secundum rationem, et secundum nostrum modum intelligendi, sic intelligendo, quia universitas creabilium, quæ est infinita, vel totum ens creabile, vel possibile proportionatum divinæ virtuti, quod est infinitum extensive, est objectum dictæ virtutis et potentiæ adæquatum, ut virtus est, ut potentia est. Et ideo per talis objecti infiniti perfectam cognitionem, vel claram visionem, diffinibilis est et comprehensibilis est divina virtus et potentia creativa, inquantum est virtus vel potentia, immediate, et, comprehensa tali virtute, comprehenderetur divina essentia tanquam per propriam et adæquatam passionem; non autem per talem infinitatem intensivam, quæ formaliter non addit supra id cujus est (β) aliquod absolutum divinum, sive sit essentia, sive potentia vel virtus, nisi solam negationem. Et idem dico de infinitate extensiva, ut infinitas est, et quantum ad illam negationem quam importat. Tamen, ut dictum est, totum ens creabile, vel universitas creabilium, quæ fundant talem infinitatem, sunt sufficiens medium ad diffinitive et comprehensive cognoscendam divinam potentiam et virtutem creativam. Cujus ratio est : quia, perfecte cognito objecto alicujus potentiæ, potest cognosci perfecte talis potentia vel virtus; proprium autem et adæquatum objectum divinæ virtutis et potentiæ creativæ est universitas creabilium, vel totum ens creabile; ideo, illo cognito, jam haberetur diffinitio divinæ virtutis; non autem ex cognitione negationis quam importat infinitas intensiva divinæ potentiæ, vel extensiva. De prædictis sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 2, sic dicit : « Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo, privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet. Tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, idest, quod non habet finem. Infinitum autem primo modo acceptum, Deo convenire non potest : tum quia Deus est absque quantitate; tum quia omnis privatio imperfectionem importat, vel designat, quæ longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative, convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt : quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia, nec sapientia, nec bonitas, nec potentia; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate ejus potentiæ specialiter sciendum est quod, cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus : unumquodque enim abundat tantum in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus. Quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter : uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus; alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis determinatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente; quia non est ab alio, sed est a seipso. Nec finitur ex aliquo recipiente : quia, cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum *esse* suum, in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus. Quod sic videri potest : *Esse* hominis terminatum est ad hominis speciem, quia receptum est in natura speciei humanæ (et simile est de *esse* equi, vel cujuslibet creaturæ); *esse* autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit *esse* purum, non limitatur (α) ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum in se habet; et sic, sicut *esse* in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum *esse* infinitum est. Et ex hoc patet quod sua virtus, vel potentia activa, est infinita. Sed sciendum quod, quamvis divina potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam infinitatis modum quem essentia non habet. Nam in objectis potentiæ multitudo quædam (β) invenitur; in actione etiam (γ) invenitur quædam intensio secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentiæ activæ attribui quædam infinitas, secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuæ et discretæ : discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod potest in multa vel pauca objecta, et hæc vocatur quantitas extensiva; continuæ vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod remisse vel intense agit, et sic vocatur quantitas intensiva.

(α) Cfr. præsertim 1. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 2, concl. 3 (vol. 2, pag. 574).
(β) *id cujus est.* — Om. Pr.

(α) *limitatur.* — *limitatum* Pr.
(β) *in objectis potentiæ multitudo quædam.* — *in nobis multitudo quædam potentiæ* Pr.
(γ) *etiam.* — *enim* Pr.

Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum; secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum potentia activa est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita : nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit; nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in divina operatione attendenda est non secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio Dei sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo quædam moventur efficacius, quædam minus efficaciter. » — Hæc ille. — Ex quibus patet primo, quod infinitas in divinis, qualitercumque sumatur, importat formaliter negationem. Secundo, quod divina potentia tripliciter potest dici infinita. Tertio, quod infinitas intensiva, sicut et extensiva divinæ potentiæ, attenditur proprie quantum ad extrinseca : utputa, quia intensiva respicit multiplicem motionem et passionem creaturæ; extensiva vero respicit multitudinem effectuum creabilium. Et sic, proprie loquendo, infinitas intensiva non est intimior divinæ potentiæ quam infinitas extensiva. Verumtamen, si vocemus infinitatem intensivam divinæ potentiæ illam infinitatem quæ convenit sibi ex parte divinæ essentiæ, vel divinæ actualitatis, aut divini *esse*, tunc posset concedi quod talis infinitas intensiva intimior est divinæ potentiæ quam infinitas extensiva. Verumtamen, ut dictum est, illius cognitio non ita infert comprehensionem divinæ potentiæ, sicut cognitio infinitatis extensivæ quoad objecta, ut supra dictum est.

Dicitur tertio, quod secunda consequentia formalis, vel forma arguendi, non valet, qua scilicet infertur quod, si videns plura in Verbo quam prius videret, perfectius videt Verbum quam prius, tunc in qualibet revelatione quam Deus facit beato, perfectius videret Verbum quam prius. Nullitas enim hujus consequentiæ, et multarum aliarum sequentium, patet : quia tales novæ revelationes factæ beatis non fiunt in eis formaliter per visionem Verbi, sed alio modo, secundum quod ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art 4. Ibidem enim, in solutione decimiquarti argumenti, sic dicit : « Volubilitas cogitationum, quæ a beatis angelis removetur, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis est proprius, quam claritas intellectus angelici excedit. Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quæ cogitantur. Et sic sciendum est quod, quantum ad illam cognitionem qua angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio, quia per unum diversa cognoscuntur; sed quantum ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel propter illuminationes superiorum, est ibi successio. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione decimiquinti, sic dicit : « Visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo. Et in ista non est aliqua successio, nec angeli in ea proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione septimi, sic dicit : « Alicui viatori Deus posset tot revelare, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris. Et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quæ superior intelligit, aut etiam plura. Sed nunc de hoc non quærimus, sed solum de hoc, an, ex hoc quod essentiam Dei videt aliquis intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1 p., q. 12, art. 10; et q. 58, art. 2. Item, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, in solutione duodecimi. Ex quibus patet quod quilibet beatus, in primo instanti suæ beatitudinis, tot videt in divina essentia, quot unquam visurus est in eadem; licet postea possit plura videre quam prius, per illuminationem alicujus beati superioris, vel revelationem immediatam ipsius Dei. Sed talia objecta noviter cognita non cognoscuntur nec videntur in Verbo, nec eodem actu quo videtur Verbum, vel divina essentia, sed per alios actus non beatificos.

Dicitur quarto, quod tertia consequentia principalis, vel forma arguendi, qua infertur quod videns aliquam creaturam creari a Deo, comprehenderet virtutis suæ infinitatem, etc., — non valet. Nec habet apparentiam : quia, ut dictum fuit, ex cognitione infinitatis divinæ potentiæ non comprehenditur divina potentia, sed solum ex cognitione sui proprii et adæquati objecti, vel termini, qui est universitas creabilium.

Dicitur quinto, quod quarta forma ibidem adducta non valet, qua scilicet infertur quod divina essentia non esset exemplar creaturæ, nisi ut est visa sub tali gradu. Dicitur enim quod divina essentia semper in se est exemplar cujuslibet creaturæ, sive videatur ab intellectu creato, sive non videatur : talis enim visio non dat essentiæ divinæ, nec tollit quod sit exemplar alicujus creaturæ vel omnium. Sed dicitur quod intellectus creatus non potest videre divinam essentiam, ut est exemplar talis vel talium creaturarum, nisi videat eam sub tali vel tali gradu : ita quod, quanto sub intensiori gradu videtur, tanto ut plurimum ratio, vel species, vel exemplar, vel idea videtur. — Ad ea vero quæ ulterius infert arguens, de visionibus vel revelationibus Petro et Lino, vel superiori et inferiori beatis, — patet responsio per prædicta : quia infimus beatus potest plura scire de creaturis quam supremus, per divinam revelationem; sed hoc non potest fieri ex visione Verbi, nec per cognitionem matutinam, sed solum per vespertinam.

Dicitur sexto, quod confirmatio consequenter

adducta non valet. Quia, licet universitas producibilium vel creabilium non adæquet divinam virtutem vel potentiam creativam ut est quædam res vel essentia, tamen adæquat eam ut est potentia vel virtus relative dicta ad suum objectum, sic quod talis universitas est effectus proprius et adæquatus divinæ potentiæ creativæ, et est maximum in quod potest. Et consequenter, ex clara, propria et distincta cognitione vel visione talis objecti vel termini correlativi, divina potentia vel virtus creativa aliquo modo comprehenderetur. De hoc Petrus de Palude, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 2, ubi sic arguit : « Non oportet Deum comprehendi ad hoc quod per Deum videantur infinita possibilia; quia quando effectus non adæquant causam, possunt cognosci per eam apprehensam, licet non comprehensam. — Solutio : Quando effectus non adæquant causam nec secundum id quod est, neque secundum id quod causa est, utpote quia in se nobilior est, et ad alios effectus potest, tunc non oportet comprehendere causam, ut per eam cognoscatur effectus, nec ut est, nec ut causa est; sicut possumus cognoscere vermem in sole, cognoscendo virtutem ejus per quam producit (α) vermem, non cognoscendo illam per quam producit murem, nec substantiam ejus. Sed quando effectus adæquat causam secundum essentiam, non potest perfecte cognosci per eam, nisi comprehensam; sicut in demonstratione potissima, quæ est per causam univocam. Et similiter, quando effectus adæquat causam secundum quod causa est, etsi non secundum quod substantia est (adæquat dico non secundum nobilitatem, sed secundum proportionem, quia nec causa potest in plura, licet sit nobilior; sicut in causa æquivoca particulari, aut sicut in universali, enumeratis omnibus effectibus). Unde ad hoc quod omnes effectus solis cognoscantur perfecte et determinate in sole, oportet comprehendere solem, etsi non ut sol est, tamen ut causa principalis eorum : quia oportet ipsum cognoscere et quoad virtutem qua producit vermem, et qua producit murem, et sic deinceps; licet non oporteat ipsum comprehendere secundum quod sol est; quamvis etiam non possit bene comprehendi ista virtus rei, nisi comprehendatur essentia rei, quæ est ei proportionata. Et sic est in proposito : quia effectus Dei possibiles, si non adæquant suam causam nec quoad essentiam nec quoad nobilitatem virtutis, licet sint infiniti, tamen adæquant quoad proportionem agendi; quia scilicet Deus non potest plura producere quam possint produci ab eo. Et ideo non possunt cognosci omnia producibilia a Deo distincte, nisi perfecte cognoscatur virtus productiva. Et quia secundum diversa attributa est productiva diversorum, et secundum infinita infinitorum, non possunt cognosci infinita producibilia distincte, nisi cognoscantur infinita attributa distincte; ad quod oportet Deum comprehendi, cum in Deo non sint plures perfectiones quam infinitæ, et cum Dei substantia sit ejus virtus. » — Hæc Petrus; et bene quantum ad propositum pertinet; præter hoc quod dicit, quod divina essentia secundum infinita attributa est productiva diversarum creaturarum infinitarum. Hoc enim est dubium, et forte falsum. Sed de hoc non est cura in proposito.

Dicitur septimo, quod **instantia** quam arguens inducit de proprietatibus absolutis aut relativis, aut personis visis in divina essentia, citra comprehensionem, non valet. Quia visio prædictorum consequitur necessario visionem rei et essentiæ oblatæ videnti, quantumcumque debiliter videatur; quia omnia illa æque offeruntur in se sicut divina essentia. Sed visio rerum creabilium in divina essentia non necessario consequitur visionem divinæ essentiæ, sed modum videndi, intensum vel remissum; quia talia non offeruntur videnti divinam essentiam in se, sed in alio, ut supra dictum fuit. Conceditur tamen quod ex visione omnium creabilium vel producibilium a divina potentia vel virtute, si talis visio fieret per species creatas et visione vespertina, et non in Verbo nec visione matutina, ex tali visione universitatis creabilium non argueretur perfecta et simpliciter comprehensio divinæ potentiæ vel virtutis, sed solum comprehensio secundum quid : quia divina potentia in tali casu non comprehenderetur quoad suum absolutum, sed solum quantum ad suos respectus et habitudines quas habet ad creaturas producibiles, et non ut quædam substantia est, sed ut potentia vel virtus, aut tale quid relative designatum. Cum quibus tamen stant dicta sancti Thomæ superius recitata, quod universitas creabilium non posset cognosci visione matutina et ex visione Verbi, nisi ipsa divina potentia et essentia simpliciter et perfecte comprehenderentur. Cujus causa postea dicetur.

Dicitur octavo, quod prima pars responsionis quam dat ad motivum sancti Thomæ, non valet. Cum enim dicit quod creaturæ non videntur in divina essentia sicut in causa efficiente, sed sicut in exemplari, vel idea, vel causa formali, etc., quidquid sit de hoc, quia non refert ad propositum, dicitur quod, hoc concesso, adhuc non habetur quod ex visione exemplaris videantur omnia exemplata, nisi exemplar comprehendatur, nisi species, vel ratio, vel forma objecti cognoscibilis uniatur intellectui creato secundum totum posse suum; quod non potest contingere in visione qua intellectus creatus videt divinam essentiam, ut superius sæpius dictum fuit.

Dicitur nono, quod ultima pars illius responsionis non valet. Quia in argumento sancti Thomæ nullum incidit sophisma, nec fallacia, vel paralogismus, concessis his quæ arguens concedit. Ipse enim con-

(α) *producit,* — *cognoscit* Pr.

cedit hoc antecedens : *quicumque perfectius videt divinam essentiam, plura videt in ea.* Tunc recito argumentum sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 20, art. 5, ubi arguit sic, pro conclusione : « Quanto aliquod principium videtur perfectius, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. Ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam illud quod est, vel fuit, vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ista duo sunt convertibilia : qui perfectius cognoscit Verbum, plura in Verbo videt; et econtra. Et per consequens, arguendo ab uno ad aliud, nullum incidit sophisma. Idem dico de cognitione effectuum in causa, et conclusionum in principio. Sicut tamen prædictum est, cognitio plurium effectuum aliunde quam ex cognitione causæ, vel conclusionum plurium aliunde quam ex cognitione principii, non infert perfectiorem cognitionem causæ, vel principii. Patet ergo, ex prædictis, quod, si aliquis intellectus cognitione divinæ essentiæ videret omnia Deo possibilia, talis comprehenderet divinam virtutem, non solum ut virtus est, sed ut essentia vel substantia est. Secus est si talia cognosceret cognitione vespertina.

Dicitur decimo, quod alia quæ finaliter arguens adducit ad infirmandam consequentiam sancti Thomæ, non valent. Quod enim dicit, quod principium in quolibet gradu cognitum, est causa omnium conclusionum, etc., solutum est supra : quia, licet in quolibet gradu cognitum, sit causa conclusionum, non tamen in quolibet gradu cognitum, est actualis causa cognitionis omnium conclusionum, sed solum in potentia vel habitu; nec in quolibet gradu cognitum cognoscitur ut causa omnium conclusionum. Quod autem addit ulterius, quod principium perfectius cognitum, est causa perfectioris cognitionis conclusionum, sed non est causa cognitionis plurium conclusionum, — falsum est, et contradicit illis quæ in eadem responsione concesserat; et, præter hoc, contradicit veritati. Et hæc sufficiant ad objecta ejusdem contra primam conclusionem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ objicit contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod argumenta illa, si aliquid probant, non aliud concludunt nisi quod omnia quæ beati vident in Verbo, vident simul, et non vident modo plura, modo pauciora, nunc unum, nunc aliud. Hoc autem non est contra conclusionem nostram, nec contra sanctum Thomam, immo pro una conclusione quam ipse ponit, 1 p., q. 12, art. 10, ubi sic dicit : « Ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est quod ideo nos non possumus simul multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversæ partes alicujus totius; sed, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul. Ostensum est autem quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, non successive, videntur. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione septimi et decimiquarti et decimiquinti, ut superius (α) fuit recitatum. Item, q. 20, art. 5, sic dicit : « Quidam dixerunt quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte cognoscit Verbum, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper speculetur omnia in actu quæ potest in Verbo cognoscere. Sed istud non videtur verum : quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo; quia, secundum Augustinum, 15. *de Trinitate* (cap. 16), in patria *non erunt cogitationes volubiles.* Unde oportet ponere quod anima Christi omnia quæ habitu videt in Verbo, actu etiam in eo videat. Et huic consonat dictum Philosophi (*Magn. Moral.*, lib. 2, cap. 11), qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Et præterea, sicut inconveniens est ponere operationem creatam, unam exsistentem, extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere; ita etiam inconveniens est ponere respectu eorumdem unum habitum creatum. » — Hæc ille. — Similia ponit, 3. *Contra Gentiles*, cap. 60.

Dicitur secundo, quod positio arguentis ponentis quod eodem actu quo videtur Verbum, non videtur ab intellectu creato aliqua creatura cognitione propria et distincta, sed solum ut in quodam objecto supereminenti, nova est, et vana, et contra communem doctrinam, et contra Sanctorum auctoritates.

Dicitur tertio, quod illa distinctio triplicis notitiæ beatorum quam arguens ponit (quarum primam notitiam dicit esse (β) claram visionem divinæ essentiæ; secundam vero vocat notitiam matutinam, quæ est creaturarum, causata a notitia Verbi; tertiam vero vocat vespertinam, quæ est creaturarum per proprias species), voluntaria est, et contra commu-

(α) Cfr. § præc., III, dictum tertium.
(β) *notitiam dicit esse.* —*dicit esse notitiam* Pr.

nem doctrinam doctorum, qui visionem Verbi et visionem matutinam creaturarum in Verbo dicunt esse eumdem actum realiter, et non duos. Et præterea, omnia argumenta quæ iste facit contra ponentes creaturas videri successive in Verbo, et eodem actu quo videtur Verbum, possunt reduci contra notitiam matutinam, quam iste ponit, immo contra visionem claram divinæ essentiæ. Nam iste ponit in dicta determinatione suæ conclusionis, quod ex notitia beatifica divinæ essentiæ, tanquam ex cognitione causæ vel principii, resultat cognitio matutina creaturarum, tanquam conclusionum ex principio, et hoc, nunc unius creaturæ, nunc alterius, nunc plurium, nunc pauciorum, sive intensive aut remissive, sive quacumque mutatione vel alteritate beatificæ visionis; quod non videtur intelligibile, nisi dicatur, sicut dicebant antiqui, quod visio divinæ essentiæ se habet respectu beati per modum habitus, quo scilicet potest uti ad infinita, et quod æquipollet uni actui vel habitui infinito; quod est improbabile.

Et ista sufficiunt ad objecta contra conclusiones.

Ad argumentum principale pro quæstione (α), patuit superius (β) responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua in æternum benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO L.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANIMA A CORPORE SEPARATA ALIQUID COGNOSCAT VEL INTELLIGAT

Circa quinquagesimam distinctionem 4. *Sententiarum* et ultimam, quæritur primo : Utrum anima a corpore separata aliquid cognoscat vel intelligat.

Et arguitur quod non. Quia, si anima separata aliquid intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas; quia a principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Neque per species quas abstrahit a rebus; quia non habet organa sensus et imaginationis (γ), quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas; quia sic pueri nihil intelligerent post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima a corpore separata nihil intelligit.

In oppositum arguitur. Quia Philosophus dicit, in 1. *de Anima* (t. c. 13), quod *si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem animam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Ergo intelligit sine corpore exsistens.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod anima separata potest naturaliter aliquid intelligere.

Secunda est quod anima separata nihil intelligit per species acceptas a rebus cognitis, aut abstractas ab eis post suam a corpore separationem, vel in statu talis separationis.

Tertia est quod anima separata quandoque intelligit per species quas recepit a rebus dum erat in corpore.

Quarta conclusio est quod anima separata quandoque intelligit per species in ipsa sui separatione a corpore sibi divinitus infusas.

Quinta conclusio est quod anima separata quandoque intelligit videndo substantias separatas, et in eis rerum species.

Has quinque conclusiones ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 19, art. 1, ubi sic dicit : « Philosophus dicit, 1. *de Anima* (t. c. 13) : *Si nulla operationum animæ est ei propria*, ut scilicet possit eam sine corpore habere, *impossibile est eam animam a corpore separari*. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata, ita etiam sustinere necesse est quod sine corpore exsistens intelligere possit. Sed

---

(α) *quæstione.* — *conclusione* Pr.
(β) Cfr. præsertim responsionem ad tertium Godofridi contra primam conclusionem.
(γ) *imaginationis.* — *imaginationibus* Pr.

modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat, cum manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quæ post mortem omnino non remanent. — Quidam enim dixerunt quod, sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile. Quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per medium. Species autem in ipsa re sensibili habet *esse* maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale. Unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia (α) in sensu habet *esse* spiritualius quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo. — Unde alii dicunt quod per species rerum a sensibilibus receptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennæ improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur organo corporali ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animæ nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione cognoscibilis, sed sicut in quodam corporali subjecto; ratione cujus contingit quod quædam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet in imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima possit post mortem intelligere. Sed hoc non videtur verum. Quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat *esse* magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipiuntur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper actu intelligantur : quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto (β), qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, 3. *de Anima* (t. c. 6), quod anima sit locus specierum, utpote eas recipiens et conservans. Sed tamen hujusmodi species receptæ prius, et conservatæ, non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata : tum propter animas puerorum; tum etiam propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata, quæ nunc non cognoscuntur a nobis, ut pœnæ inferni, et alia hujusmodi.

(α) *utpote quia. — ut patet quod* Pr.
(β) *incompleto. — completo* Pr.

— Et ideo alii dicunt quod anima separata, quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum præsentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accepit. Sed hoc non potest stare. Quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formæ in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus præexsistentibus; sicut componit formam montis aurei ex præexsistentibus (α) similitudinibus auri et montis. — Et ideo alii dicunt quod formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, intelligimus et nunc : ita quod per sensus non acquiruntur novæ species animæ, sed tantummodo excitatur anima ad species quas habet apud se intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, quod addiscere nihil erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit. Videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest habere scientiam de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat. — Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita : intelliget autem per eas a corpore separata. Sed hoc etiam durum videtur, ut species quæ naturaliter inditæ sunt animæ, totaliter a corpore impediantur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit accidentalis animæ, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quæ sunt naturalia uni rei, esse unum totaliter impeditivum alterius; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam hæc positio ab opinione Philosophi, 3. *de Anima* (t. c. 14), qui comparat intellectum animæ humanæ tabulæ in qua nihil est scriptum. — Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori, per modum sui *esse*. *Esse* autem animæ rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales : formæ enim separatæ, scilicet angeli, recipiunt a Deo *esse* non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formæ vero materiales *esse* a Deo recipiunt et in materia exsistens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non potest; animæ vero rationali acquiritur *esse* a Deo in materia quidem exsistens, inquantum est forma corporis (ac, per hoc, secundum *esse* corpori est unita), non autem a corpore dependens, quia *esse* animæ sine corpore

(α) a verbo *sicut* usque ad *præexistentibus*, om. Pr.

conservari potest. Et ideo influentiam a Deo medio modo recipit anima rationalis inter angelos et substantias materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo, ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habet in actu considerando; in quo inferior angelo invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum compleatur; in quo invenitur superior omni forma materiali, quæ non operatur nisi operatione cui communicat materia. Sed quando anima erit a corpore separata, sicut *esse* suum habebit neque a corpore dependens neque in corpore exsistens, ita etiam influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, neque omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias : utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est etiam quod, quamdiu habet *esse* conjunctum corpori in statu hujus viæ, non cognoscit etiam illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et, propter hoc, etiam nec aliquæ revelationes ei divinitus fiunt nisi sub speciebus phantasmatum ; nec etiam ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit *esse* a corpore separatum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt, sine aliquo ordine ad corpus : ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat ; nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas acquisivit prius, ad aliqua phantasmata converti. Poterit (α) nihilominus ipsas substantias separatas, vel angelos, vel dæmones, naturali cognitione videre; quamvis non Deum; quod nulli creaturæ conceditur sine gratia. — Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit : uno modo, per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo, per species in ipsa sua separatione a corpore sibi infusas; tertio modo, videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ intelligentiam suam aperit loquendo, et claudit tacendo. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Ponentibus intellectum a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec secundum *esse* a materia dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam necesse est incorruptibilem esse : quia materia, inquantum potest esse subjectum privationis et formæ, est corruptionis causa in rebus materialibus. Ideo dicit Philosophus, 1. *de Anima* (t. c. 65) : *Intellectus videtur esse quædam substantia, et non corrumpi.* Quidam vero hunc intellectum incorruptibilem dixerunt non esse partem animæ humanæ, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam ; animam vero humanam non dici intellectivam, nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis, ex refulgentia intellectus separati super ipsam ; unde, destructo corpore, anima humana nec remanebat, nec intelligere aliquid poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi. Dicit enim in 2. *de Anima* (t. c. 21), de intellectu loquens, quod *intellectus videtur alterum genus animæ esse; et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili.* In 12 etiam *Metaphysicæ* (t. c. 17), dicit quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animæ, ponit a corpore separari. Et ideo oportet animam intellectivam, quæ est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit; et, per consequens, necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur. — Quidam enim dicunt quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed hæc opinio videtur omnino irrationabilis. Anima enim humana a corpore separata non poterit uti potentiis sensitivis, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri ; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivæ partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentiis sensitivis ; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus exsistentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materiæ. Unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus; non autem intellectus immediate a rebus materialibus. Et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem accipiat a rebus materialibus. Nec sufficit in ea ponere solam cognitionem quæ fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quæ a sensibus cognitionem non acceperunt. — Et ideo alii dicunt quod, sicut angelus habet apud se formas innatas causarum universi, ita et anima a sua creatione; sed, dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum, sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt

---

(α) *Poterit.* — *Possit* Pr.

quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam fuerit a corpore separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiæ Philosophi, qui dicit (3. *de Anima*, t. c. 14) intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil scriptum est. Contradicit etiam experientiæ, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex præacceptis a sensu manuducamur ad intelligendum. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus ne formis innatis uti possit; sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter (α) conjunctam; non enim ea quæ uni et eidem rei naturaliter insunt, ita se habent, quod unum totaliter impediat alterum, alias in natura esset aliquid otiosum. — Et ideo aliter dicendum, quod anima in sua creatione nullas habet formas concreatas; nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquæ formæ a rebus acceptæ vel tunc vel prius; sed intelliget, loquendo de naturali cognitione, per influentiam a substantiis superioribus, Deo scilicet vel angelis (et loquor de naturali influentia). Et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intellectuales et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata *in orizonte æternitatis*, ut dicitur in libro *de Causis* (prop. 2); et hoc ideo, quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intellectuales; inquantum vero est (β) actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde, cum anima nostra in statu viæ maxime appropinquat ad corpus, utpote ejus (γ) actus exsistens, non habet respectum ad res intellectuales nisi aliquo modo contingendo corpus. Et, propter hoc, anima in statu hujus viæ non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis. Unde dicit Dionysius, primo capitulo *Cœlestis Hierarchiæ*, quod *non est possibile nobis aliter in hac vita superlucere divinum radium, nisi cum varietate formarum sensibilium*. Et ideo, etiam in hac vita, quanto anima a corpore magis abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit. Et inde est quod quædam occulta cognoscuntur in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a sensibus corporalibus abstrahitur. Unde quando actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo et angelis. Et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit, majorem vel minorem, secundum modum naturalis capacitatis ipsius. Et sic (α) etiam Commentator, super librum *de Anima* (lib. 3, com. 5), qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam quamvis in hoc erret, tamen quantum ad hoc recte dicit, quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores, ut eis intelligat, sed, secundum illum respectum quo comparatur ad corpus nostrum, recipiendo species a phantasmatibus, non conjungitur substantiis altioribus. » — Hæc ille.

(α) *accidentaliter*. — *actualiter* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *ejus*. — Om. Pr.

Similes probationes ponit, 1 p., q. 89, art. 1; et in Quæstionibus *de Anima*, q. 15.

Ex quibus possunt formari rationes pro prædictis conclusionibus. Pro prima quidem arguitur sic : Philosophus dicit, in 2. *Cœli et mundi* (t. c. 17), quod omnis res est propter suam operationem; unde, re remanente, remanet ejus operatio. Et hoc est quod Avicenna dicit, quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post mortem remanet, sicut fides ponit, oportet quod aliqua ejus operatio remaneat : quia, ut dicitur, 1. *de Anima* (t. c. 13), *si nulla propria est ei operatio sine corpore, non contingit eam separari*. Sed intelligere est operatio maxime propria animæ. Ergo anima separata aliquid intelligere potest. — Pro secunda conclusione arguitur sic : Nulla substantia carens organis sensuum et omni potentia sensitiva, potest abstrahere aliquam speciem ab objectis materialibus. Sed anima separata, est hujusmodi. Ergo, etc. — Pro tertia conclusione arguitur sic : Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo ad modum recipientis. Sed anima rationalis, est incorruptibilis et perpetua. Ergo species intelligibiles, quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret. Ergo anima separata intelligit per formas prius in corpore a sensibus acceptas. — Pro quarta conclusione arguitur sic : Omnis substantia intellectualis separata recipit influxum specierum intelligibilium a Deo, quibus intelligit. Sed anima intellectiva separata a corpore est hujusmodi. Ergo.— Pro quinta conclusione arguitur in eadem virtute : Quia substantiæ separatæ inferiores intelligunt per illuminationem substantiarum separatarum superiorum. Sed anima a corpore separata assimilatur angelis in modo essendi et recipiendi et intelligendi. Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Contra quatuor ultimas conclusiones

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra præmissa. Et qui-

(α) *sic*. — *sicut* Pr.

dem contra quatuor conclusiones ultimas arguit Scotus insimul (4. *Sentent.*, dist. 45, q. 2), probando quod anima separata non omnia quæ intelligit intelligat per species prius in corpore acquisitas, vel postea in separatione sibi influxas, ita quod nullam acquirat extra corpus.

Primo. Quia, etsi non esset alia ratio, nisi ex istis duobus principiis, quorum primum est quod plura non sunt ponenda sine necessitate (et accipitur a Philosopho, 1. *Physicorum*, t. c. 50), secundum est quod de nulla natura ponendum est quod derogat ejus dignitati, nisi sit evidens ex alio convenire naturæ illud quod (α) sibi repugnat (et illud accipi potest a Philosopho, 2. *de Generatione*, t. c. 59, et 8. *Physicorum*, t. c. 56 (β) : *Semper*, inquit, *dicimus naturam desiderare illud quod melius est;* et sicut in toto universo, ita in qualibet ejus parte, *ponendum est magis illud quod est sibi melius, si non evidenter appareat illud sibi non convenire*). Nunc autem hic ponitur pluralitas sine necessitate : quia tales species influxæ a Deo vel angelis frustra ponuntur; quia ista natura sufficienter habet in se unde possit attingere ad suam propriam perfectionem sine talibus datis infusis vel a Deo vel ab angelis; unde hoc non videtur nisi quidam recursus ad Deum vel ad angelos, per hoc quod non capitur perfectio illius naturæ in se. Hæc etiam opinio vilificat naturam animæ intellectivæ : sicut enim simpliciter est natura vilior quæ nullam operationem habet, ita proportionabiliter illa videtur esse vilior quæ in operationem sibi convenientem non potest, quam illa quæ potest; anima autem separata, secundum te, ex sibi intrinsecis, etiam cum objectis concurrentibus, non potest in aliquam operationem sibi convenientem, nisi Deus vel angeli dent sibi tales species; lapis autem, ex sibi intrinsecis, sine tali influxu mendicato, potest in operationem sibi proportionatam, quia descendit deorsum, et ibi quiescit; ergo magis vilificatur anima secundum proportionem ad suam nobilitatem, quam natura lapidis.

Secundo sic. Quia tu tenes alibi (3 p., q. 35, art. 5) quod duo accidentia ejusdem speciei non possunt simul esse. Illa autem species lapidis, ut objecti influxa, est ejusdem speciei cum specie intelligibili acquisita ab anima hic in corpore (γ). Ergo vel illa influxa non poterit esse (δ), vel oportebit speciem hic acquisitam non manere. Sed secundum est falsum : quia, si subjectum proprium illius speciei sit incorruptibile, et ipsa species in se possit incorrupta manere, sequitur quod ista manebit.

(α) *convenire naturæ illud quod.* — *convenienti naturæ quod illud* Pr.

(β) t. c. 59, et 8 *Physicorum*, t. c. 56. — Om. Pr.

(γ) *ab anima hic in corpore.* — *in corpore ab anima hic* Pr.

(δ) *esse.* — *manere* Pr.

Ergo non dabitur isti a Deo vel angelo alia species lapidis; et, per consequens, vel nunquam poterit intelligere lapidem, vel poterit intelligere per speciem priorem acceptam a rebus; quod negatur.

Si dicas non dari speciem animæ habenti prius speciem acquisitam, — non videtur rationabile quod (α) illa specie perfecta (qualis datur alteri non habenti) careat ista anima; et saltem hoc habetur contra opinionem quod aliqua intellectio est tunc per speciem prius a re acceptam.

Si dicas formam infusam et acquisitam differre specie, sicut virtutem acquisitam et infusam, quæ sunt simul, — non valet similitudo. Tum quia suppositum de illis virtutibus est falsum. Tum quia non est simile : quia virtus infusa habebit aliam propriam regulam quam acquisita, ut ex alietate regulæ posset poni alia virtus secundum speciem, quia virtus in essentiali ratione virtutis dependet a regula cui conformatur; hic autem non poterit assignari differentia specifica speciei infusæ et acquisitæ, quia non est hic differentia nisi tantummodo principii effectivi vel modi efficiendi, talis autem non distinguit specie, ut dicit Augustinus, 3. *de Trinitate*, cap. 10.

Tertio. Quia, activo sufficienti et passivo sufficienti (β) sufficienter approximatis, potest sequi effectus; et, si agens sit naturaliter agens, sequitur effectus. Nunc autem, anima separata habente lapidem vel aliud objectum sibi præsens, concurrunt hæc omnia : agens sufficiens, et passum sufficiens proportionatum respectu speciei intelligibilis talis objecti, per quam habetur cognitio abstractiva. Ergo (γ). Minor probatur. Quia intellectus agens cum objecto est causa activa speciei intelligibilis talis objecti per quam habetur talis cognitio; nec minus cum objecto extra quam cum phantasmate, de quo tu concedis; quia nihil est in phantasmate propter quod sufficiat ad causandam speciem intelligibilem, quin eminentius insit rei cujus est phantasma. Intellectus autem possibilis est sufficienter receptivus.

Quarto. Quia anima separata potest habere cognitionem intuitivam de rebus. Sed ad illam non sufficit species intelligibilis; nec phantasma, quia phantasma repræsentat rem exsistentem et non exsistentem, præsentem vel non præsentem, et, per consequens, per ipsum (δ) non potest haberi cognitio de re ut exsistente in propria natura, vel de exsistentia præsente. Talis autem cognitio quæ dicitur intuitiva, potest dici intellectiva; alioquin intellectus non esset certus de exsistentia alicujus objecti. Sed nec intellectio intuitiva potest haberi per speciem : quia illa repræsentat indifferenter rem exsistentem et non exsistentem, præsentem et non

(α) *quod.* — *quia* Pr.

(β) *sufficienti.* — Om. Pr.

(γ) *Ergo.* — Om. Pr.

(δ) *ipsum.* — *ipsam* Pr.

præsentem. Et ex hoc sequitur quod per solas species influxas a Deo vel angelis non est possibilis animæ separatæ cognitio intuitiva. Si ergo illa est possibilis animæ separatæ, sequitur quod erit de re in se, et non per speciem influxam. Etiam distantia immoderata objecti impedit istam intellectionem intuitivam objecti : quia, secundum Augustinum, in libro *de Cura pro mortuis agenda* (cap. 15), illæ animæ nesciunt quæ hic aguntur, nisi discant ab angelis vel ab animabus aliis de novo ad eas venientibus, quæ illa quæ hic noverunt, possunt dicere illis; sicut Johannes Baptista prædixit animabus sanctis in limbo Christum esse descensurum, sicut exponit Gregorius (*Homiliar.* lib. 1, hom. 6) illam quæstionem ejus, Matth. 11 (v. 3) : *Tu es qui venturus es?* Nunc autem, si per species influxas cognoscerent illas conditiones ex parte rerum, non oporteret talia nuntiari eis a sanctis ea scientibus, scilicet angelis vel (α) animabus.

Quinto. Quia illa probatio tuæ opinionis pro parte negativa, scilicet quod *anima non potest recipere species a rebus, quia non est convenientia inter recipiens et receptum*, non valet : quia vel est ex quatuor terminis, vel non concludit propositum, vel una propositio erit falsa. Si enim accipiatur pro majori, quod *oportet esse convenientiam inter recipiens et receptum*, et pro minore, quod *res materialis non habet convenientiam cum intellectu*, solum sequitur quod intellectus non recipit rem materialem, nec econtra. Si autem concludas quod intellectus nihil recipiat (β) a re materiali, erit ex quatuor terminis; quia illud prædicatum non fuit in majori. Si autem non accipias illam majorem primam, sed istam, scilicet *oportet esse convenientiam inter recipiens et illud a quo recipit*, dico quod magis proprie diceretur esse proportionem quam convenientiam : quia recipiens habet rationem passi, et illud a quo recipit, rationem agentis; agens autem et passum oportet esse proportionabilia, non autem convenientia proprie, nisi extendendo convenientiam ad proportionem; immo proportio eorum requirit disconvenientiam, quia requiritur quod unum eorum sit in actu tale, et aliud in potentia tale. Sic ergo illa major nova falsa erit, si intelligatur de convenientia proprie dicta. Vel, si extendas convenientiam ad proportionem, concedatur; et tunc minor, scilicet *res extra non habet convenientiam illo modo cum intellectu*, erit falsa; est enim in actu virtuali talis qualis est intellectus in potentia formali.

Confirmatur dupliciter. *Primo*. Quia tu concedis phantasma habere talem convenientiam ad intellectum. Et tamen phantasma est oppositæ conditionis ad illud quod recipitur in intellectu : in hoc quod non repræsentat objectum nisi ut hic et nunc; quod intelligitur (α) vero, sub ratione universalis, est abstractum ab istis conditionibus. Nec illa alia convenientia, scilicet quod phantasma est sine materia extrinseca, facit quod phantasma est activum : est enim vere in materia, hoc est, in organo extenso; et tantum impediret actionem in intellectum exsistere in hac materia extensa, quantum si exsisteret in illa materia extrinseca. Sed tantummodo per hoc phantasma agit in intellectum possibilem, quia est repræsentativum objecti. Ergo æque poterit ista res in se, quia æque est repræsentativa sui. Et hoc credo esse verum : quia, licet intellectus possit (β) abstrahere a phantasmate manente sine re, tamen (γ) potest immediate accipere cognitionem a re extra, ut habetur in quodam commento tertii *de Anima*.

Secundo confirmatur. Quia sequeretur quod angelus non posset immediate accipere cognitionem a re extra; quod est improbatum in secundo libro (dist. 3, q. ult.) diffuse.

Sexto arguitur. Quia alia probatio pro parte affirmativa, scilicet de illo influxu specierum, non valet; quia peccat secundum intellectum medii, vel habet alteram præmissam. Cum enim accipitur in majore, quod *medium, quanto magis recedit ab uno extremo, tanto magis accedit ad aliud*, si intelligas medium uniformiter (δ) accedere et recedere, concedo; si difformiter, falsa est : utpote, si est medium in essendo, et recedit ab hoc extremo in essendo, accedit ad aliud in essendo; similiter, si medium in operando est (ε), et recedit ab hoc extremo in operando, accedit ad aliud in operando; et si est medium in essendo, sed non in operando, et recedit ab uno extremorum in essendo, non propter hoc accedit ad aliud in operando. Modo minor potest intelligi vel de medio in essendo; et sic est vera, quia quodammodo etiam anima conjuncta habet *esse* medium inter substantiam separatam et *esse* corporeum. Et tunc conclude : *Ergo anima* (ζ) *separata, quando recedit a corpore in essendo, accedit ad substantiam separatam in modo essendi.* Sed hoc nihil est ad propositum, quod magis accedat recipiendo influxum ejus pertinentem ad operationem. Et si ad hoc deduceretur ratio, manifestum est quod non concludit : tunc enim anima separata magis esset capax talis influentiæ quam ipsamet conjuncta corpori glorioso, cum conjuncta corpori glorioso magis accedat ad corpus secundum *esse* (η)

(α) *ea scientibus, scilicet angelis vel.* — *vel angelis* Pr.
(β) *recipiat.* — *concludat* Pr.

(α) *intelligitur.* — *intelligit* Pr.
(β) *possit.* — *posset* Pr.
(γ) *manente sine re, tamen.* — *sine materia exsistente, tamen non* Pr.
(δ) *et.* — Ad. Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.
(ζ) *anima.* — Om. Pr.
(η) *conjuncta corpori glorioso magis accedat ad corpus secundum esse.* — *magis accedat ad esse secundum corpus* Pr.

quam anima separata; immo magis hoc est perfectius quam ipsa conjuncta corpori corruptibili. Si autem accipias in minore quod anima separata magis recedit a corpore in operando quam conjuncta, falsum est, si intelligas ut ab objecto circa quod operatur : ita enim potest a corpore separata cognoscere corpus, sicut conjuncta potest. Et ideo non sequitur quod magis accedat ad substantiam separatam ut ad objectum cognoscibile, vel ut (α) a quo recipiat objectum cognoscibile.

Septimo. Quia illud quod adducitur ad confirmationem hujus positionis (β), scilicet de somno et extasi, et illud de Commentatore, 3. *de Anima* (com. 5), videntur esse figmenta. Non enim ideo in somno videntur vera quia anima recipit a corpore in operando, ut ab objecto. Tunc enim quanto somnus esset profundior, tanto magis talia viderentur; hoc autem est falsum, quia somnia non accidunt in somno profundissimo, sed in tenui somno. Tunc etiam epileptici regulariter visitarentur a spiritibus illis. Unde illud fundamentum videtur acceptum ex fictionibus Mahometi, qui dicitur fuisse epilepticus, et, ad cooperiendum miseriam suam, dixit se oportere cadere quando angelus loquebatur sibi; et, secundum istam fictionem ejus, Avicenna reverenter loquens de lege sua, fingit tales abstractiones a sensu, 9. *Metaphysicæ*, ut fiat revelatio ab angelis. Nos autem Christiani non dicimus aliquem in somno vel extasi aliquid videre, nisi sit ibi alia causa positiva, utpote quia Deus tunc ejus intellectum mutet. De congruo autem magis tunc disponitur per amotionem impedimenti, quia scilicet non est distractus circa alia objecta, et vehemens occupatio circa aliud objectum impedit intense operari circa illud. Immo magis videtur miraculum quod in somno veritas reveletur quam in vigilia in intellectu non nimis (γ) intento circa sensibilia : quia naturale est quod in vigilia homo habeat usum rationis, non autem in somno. — Illud etiam dictum Averrois est planum figmentum, quod scilicet illa substantia separata recipiat a superioribus, et tamen, ut conjungitur nobis, non recipiat. Contradictio est : quia nulla separata potest nobis conjungi, nisi ratione efficientis vel moventis; activum autem aliquod (δ), si in essendo recipit aliquid a superiori, inquantum est activum, est recipiens ab eodem.

Octavo. Quia illa probatio quæ infert animam frustra uniri corpori, etc., non valet. Quia unio animæ ad corpus non est finaliter propter perfectionem corporis, nec solam perfectionem animæ; sed propter perfectionem totius consistentis ex istis duobus. Et ideo, licet nulla perfectio posset accrescere huic parti, vel illi, quæ non posset haberi sine tali unione; tamen non fit frustra unio, quia perfectio totius, quæ principaliter intenditur a natura, non posset haberi nisi illo modo. — Item, esto quod illa unio fieret propter perfectionem animæ, ut scilicet acquireret perfectionem suam ex tali unione, non sequitur quod frustra uniatur, si per aliam viam posset eam acquirere. Si enim aliquid ordinatur ad finem, non frustra fit, si alio modo possit finis acquiri : sicut, si sanitas possit acquiri per sectionem et potionem, non frustra fit sectio, etsi per potionem possit sanitas haberi. Et, si cognitio posset acquiri per usum sensuum et per alium modum ab ipsa anima separata, non frustra fit unio, ex quo ipsa est via conveniens uno modo ad acquirendum perfectionem, scilicet cognitionem.

Nono. Quia illa probatio quæ procedit de transitu extremi ad extremum sine medio, non valet, propter duo. — *Primo.* Quia aliquid est medium uni virtuti, quod non est medium alteri, loquendo de medio necessario : sicut in transferendo corpus de loco ad locum, *ubi* aliquod est medium necessarium virtuti naturali motivæ, ita quod virtus naturalis non potest transferre corpus de *ubi* remoto ad aliud *ubi* nisi per *ubi* medium; et tamen illud non est medium necessarium virtuti divinæ, quæ potest subito transferre corpus de quocumque *ubi* ad quodcumque aliud *ubi*. Sic est in proposito : nam imperfectæ virtuti abstractivæ medium necessarium est inter sensibile extra et pure intelligibile, scilicet esse imaginabile; sed virtuti abstractivæ perfectiori non est necessarium istud medium. Unde argumentum posset deduci ad oppositum : quia, si virtus (α) intellectus separati esset perfectior quam conjuncti, posset tunc sine tali medio transferre objectum ab extremo in extremum. — *Secundo.* Quia dici potest ad illud argumentum, quod sub alio extremo cadit esse imaginabile, quia illud est simpliciter sensibile. Illud autem extremum habet sub se diversos gradus : quia aliquo (β) modo in gradu sensibili remotiori ab intelligibili est sensibile extra, quam imaginabile. Nunc autem in aliquo gradu in extremo potest aliqua virtus agere, et alia minor non potest agere, sed ab alio gradu propinquiori. Ita hic : licet virtus abstractiva intellectus nostri non possit agere, a sensibili abstrahendo intelligibile, nisi ab hoc gradu sensibilis, scilicet ab imaginabili, tamen alia virtus superior vel efficacior potest abstrahere a gradu magis distante, puta a sensibili extra. — Hæc Scotus, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *positionis.* — *confirmationis* Pr.
(γ) *nimis.* — *minus* Pr.
(δ) *activum autem aliquod.* — *manifestum est autem quod* Pr.

(α) *virtus.* — *actus* Pr.
(β) *aliquo.* — *alio* Pr.

ARTICULUS III

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta contra quatuor ultimas conclusiones

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum, negatur minor pro utraque sui parte. Et ad probationem primæ partis, dicitur quod positio nostra non ponit pluralitatem superfluam, vel non necessariam : quia natura animæ rationalis separatæ, sine influxu novo specierum a superiori, non habet ex se unde possit attingere ad suam propriam perfectionem, quæ est intelligere; quia, cum omnis intellectio nostra fiat mediante aliqua specie, anima autem separata non possit ex seipsa formare hujusmodi species, nec res materialis extra possit imprimere hujusmodi speciem in animam separatam, restat quod, si debet intelligere ea quæ non intellexit conjuncta corpori, quod hoc fiat per influxum specierum ab aliqua natura superiori, potissime a Deo. Nec hic est recursus ad Deum vel angelos ex ignorantia naturæ animæ rationalis in se. Sed potius ipse arguens videtur ignorare naturam intellectus humani, tam possibilis quam agentis. Possibilis quidem, quia ponit quod possit exercere aliquam intellectionem intuitivam sine aliqua specie objecti ad hoc coagente, nec quod intellectus possibilis sit potentia activa; cujus oppositum patet in 3. *de Anima* per totum. Similiter naturam intellectus agentis, in hoc quod ponit ipsum immediate agere in rem extra, sine medio phantasmate, ad causandum et abstrahendum speciem intelligibilem; cum, 3. *de Anima*, dicatur quod objectum ejus est phantasma rei sensibilis, et non ipsa res sensibilis. — Quod anima separata per suum intellectum agentem non possit abstrahere speciem immediate ab ipsa re sensibili exteriori, nec per intellectum possibilem possit immediate recipere a re materiali, ostensum fuit prius, in primo articulo, ex dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 19, art. 1, et 4. *Sentent.*, distinctione præsenti (q. 1, art. 1). Sed, ultra hoc, adduco rationes ejus, *de Veritate*, q. 8, art. 9, ubi probat quod intellectus angelicus non accipit species quibus intelligit, a rebus. Dicit enim sic : « Supposito quod angeli non cognoscant res materiales per essentiam suam, sed per alias formas, de illis formis est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod formæ illæ per quas angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad eas : scilicet ut agens, et ut patiens, largo modo passione et actione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel phantasia, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt species intelligibiles in actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur intelligibiles in actu. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas intelligeremus res, nisi formæ illæ intellectui nostro uniantur, ut sic intelligens et intellectum sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas hujusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat secundum quod est actu, patitur vero quantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo etiam proprio agenti respondet determinatum patiens, et econtra; sicut se habet de forma et materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant; non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intellectuales, sunt omnino diversorum generum : ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum, in 5 (t. c. 10), et 10. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu, aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, inquantum sunt formæ sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ. Et ideo potest esse actio et passio inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et intellectum. Unde, si angeli a rebus materialibus formas aliquas acciperent, oporteret angelum habere potentias sensitivas, et ideo habere corpus sibi naturaliter unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus accipere; quod auctoritati sanctorum et rectæ rationi repugnat. — Et ideo alii dicunt quod angelus non acquirit formas quibus cognoscat, accipiendo a rebus materialibus; neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei, apud ejus præsentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alicui conformari, nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus semper est unius rationis. Unde oportet quod illa forma qua se rei

conformat, sit addita essentiæ, et quod primo fuerit (α) potentia in ipso angelo : non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per illud quod est actu. Unde oporteret apud angelum præexsistere aliquas formas, secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis : sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas prius apud se habebat, scilicet montis et auri (β) ; et similiter intellectus ex formis generis et differentiæ format diffinitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexsistant in angelo. Et has oportet esse acceptas a rebus, vel innatas. — Et ideo dic hoc, et tene quod angelus habet formas innatas, et non acquisitas a rebus, secundum quod dicit tertia opinio. » — Hæc ille. — Item, q. 10, art. 6, sic dicit : « Quidam dixerunt quod anima sibiipsi est causa scientiæ : non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant ; sed ipsa anima, ad præsentiam sensibilium, in se similitudines sensibilium format. Sed hæc opinio non videtur rationabilis. Nullum enim est ens agens, nisi secundum quod est actu ; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in seipsa habeat actu illas similitudines rerum ; et sic redibit opinio quæ ponit omnium rerum scientiam animæ rationali naturaliter insitam esse. » — Hæc ille. — Et similia ponit in multis aliis locis (γ). — Ex quibus apparet quod anima separata, per suum intellectum possibilem non potest aliquam speciem recipere immediate a rebus materialibus, nec per suum intellectum agentem abstrahere ab eis ; et, per consequens, ad suam propriam operationem, quæ est (δ) intelligere, indiget influxu specierum a superioribus. Et sic patet falsitas primæ partis minoris cum nullitate suæ probationis.

Dicitur secundo principaliter, quod probatio secundæ partis dictæ minoris non valet ; cum tota virtus ejus consistat in hoc quod omnis potentia activa nobilior est quacumque potentia passiva, quæ scilicet non potest exire in actum secundum nisi aliunde recipiat actum primum. Hujusmodi autem falsitatem ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 79, art. 2, ubi arguit sic, tertio loco : « *Omne agens est nobilius patiente*, secundum Augustinum, 12. *Super Genes. ad litteram* (cap. 16), et Aristotelem, 3. *de Anima* (t. c. 19). Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ ; quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Agens, inquit, est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referatur ; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in principali responsione, sic dicit : « *Pati* dicitur tripliciter. Uno modo, propriissime, quando scilicet aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem ; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquid pati ex eo quod aliquid abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non. Et, secundum hoc, dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur ; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur ; vel quocumque modo aliquis alteretur seu moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur ; secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod hac ratione apparet. Intellectus enim habet operationem circa ens in universali. Considerari autem potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis. Et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens primo exsistit sicut in causa prima. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis ; quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia ut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia, quæ semper est perfecta per actum ; sicut dicimus de materia corporum cœlestium. Quædam autem est potentia, quæ non semper est in actu, sed procedit de potentia in actum ; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus ergo angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus est a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula in qua nihil scriptum est*, ut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 14). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus

(α) *quod primo fuerit.* — *quæ primo fuit* Pr.
(β) *auri.* — *aurei* Pr.
(γ) Cfr. præsertim 1 p., q. 55, art. 2. ; et q. 84, art. 6.
(δ) *est.* — Om. Pr.

intelligentes in potentia solum, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic ergo patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati*, secundum tertium modum passionis; et, per consequens, intellectus est potentia passiva. » — Hæc ille. — Similia dicit multis aliis locis (α). — Ex quibus apparet quod ponere intellectum esse potentiam passivam, non potentem exire in actum secundum sine receptione actus primi aliunde, puta ab objecto vel aliquo superiori influxu, non est vilificare naturam intellectus humani, nec extollere super eam naturam lapidis, qui habet in se principium activum sui descensus, puta gravitatem.

Confirmatur prædicta responsio per ea quæ alias in præcedentibus quæstionibus fuerunt recitata (β). Nam sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 3, arguit sic, duodecimo loco : « Natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis. Ergo unicuique naturæ provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex puris naturalibus potest ad hanc visionem pervenire. » Item, decimotertio loco (γ), arguit sic : « Superiores potentiæ sunt perfectiores inferioribus. Sed inferiores potentiæ per suam naturam possunt in sua objecta; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiæ sit Deus, videtur quod Deus per naturalia possit videri ab angelica intelligentia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio ad utrumque simul : « Dicendum, inquit, quod, sicut dicit Philosophus in 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 62 et seq.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus est perfectissimus, ut aliquid bonitatem sine motu et sine adminiculo alterius habeat; sicut est perfectissima sanitas in eo qui est sanus sine auxilio medicinæ; et hic est gradus divinæ perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu; sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius est gradus ejus quod (δ) acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus; sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod (ε) nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate et multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Naturæ ergo irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam (α) ex vi naturæ consequuntur (β). Sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest, beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo, quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturis possint ad finem suum sicut naturæ inferiores. » — Hæc ille. — Applica ad propositum de intellectu possibili et de lapide. Quia, licet intellectus possibilis ex sibi intrinsecis non sufficiat ad acquirendum suam propriam perfectionem, vel perficere suam operationem; tamen ex actu primo accepto ab extrinseco objecto, vel a Deo, exire potest in perfectam operationem incomparabiliter excedentem omnem actionem, motionem et operationem lapidis. Et ideo argumentum non valet.

Dicitur tertio, quod anima separata non mendicat species intelligibiles, quæ sunt principia suæ intellectionis, mere accidentaliter; immo æque naturaliter, sicut lapis accipit ab extrinseco naturaliter gravitatem; quia talis receptio consequitur naturam animæ separatæ inquantum hujusmodi. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 19, art. 1, arguit sic (decimotertio loco) : « Si dicatur quod anima separata intelligat per species infusas, — Contra. Quia hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab angelis. Sed non ab angelo; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab angelo crearentur. Similiter nec a Deo : quia non est probabile quod Deus infundet dona sua exsistentibus in inferno; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent. Et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quod dicendum quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eas quæ sunt in inferno. Sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur : nihil enim est naturalis boni privatum participatione, ut dicit Dionysius, 2 cap. *Cœlestis Hierarchiæ*. Prædicta autem specierum infusio, quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad cognitionem naturæ substantiæ separatæ. Et ideo hujusmodi infusione nec (γ) animæ damnatorum privantur. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 89, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Anima separata non intelligit per species innatas, neque per species quas tunc abstrahat, nec solum per species conservatas; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde, tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter

(α) Cfr. 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q[la] 2; *de Veritate*, q. 16, art. 1, ad 13[um]; 3. *de Anima*, lect. 7 et 9.
(β) Cfr. dist. 49. q. 4, art. 3. 1, ad 4[um].
(γ) *loco.* — Om. Pr.
(δ) *quod* — *qui* Pr.
(ε) *quod.* — *qui* Pr.

(α) *quam.* — *quæ* Pr.
(β) *consequuntur.* — *consequitur* Pr.
(γ) *nec.* — *naturæ* Pr.

hoc hæc positio, vel cognitio, non est naturalis : quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis. » — Hæc ille. — Item, in *de Anima*, q. 15, in solutione decimiquarti, sic dicit : « Non est naturale animæ ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod species influxa animæ separatæ non est ejusdem sed alterius rationis a specie acquisita ab anima corpori conjuncta. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 5, arguit sic, tertio loco : « Animæ separatæ habebunt rerum scientiam per influentiam divini luminis. Si ergo scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequitur quod erunt duæ formæ unius speciei in eodem subjecto; quod est impossibile. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 2, arguit sic, quarto loco : « Impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiæ superioris, per quas poterit intelligere res. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formæ earumdem rerum a sensibus acceptæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod formæ intelligibiles a sensibus acceptæ, non sunt omnino unius rationis cum illis formis quæ immediate ex influentia divina proveniunt : quia ex diversis imprimentibus diversæ impressiones relinquuntur; sicut etiam habitus virtutis acquisitæ non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusæ. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere, et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiæ esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus. » — Hæc ille.

Cum autem dicit arguens, quod hic non est differentia nisi principii effectivi, vel modi efficiendi; talis autem non distinguit specie, etc.; — dicitur quod non solum est in proposito differentia vel distinctio ex parte principiorum efficientium, quinimmo ex parte principiorum formalium exemplarium. Nam species acquisitæ ab anima corpori conjuncta conformantur tanquam exemplari quidditati rei materialis relucenti in phantasmate; species vero infusæ animæ separatæ conformantur ideis quæ sunt in mente divina, secundum aliquem modum, et etiam speciebus concreatis ipsis angelis. Unde species infusæ sunt universaliores speciebus acquisitis. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, sic dicit : « Habet, inquit, dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad illud quod est melius, est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui natura animæ, ut modus intelligendi melior esset ei naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est ergo quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur istud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis quæ a centro egrediuntur. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem substantiarum intellectualium, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad apprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis; in inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus : nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula explicentur in speciali. Manifestum est autem inter intellectuales substantias, secundum naturæ ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si ergo animæ humanæ essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui convenit substantiis separatis, non haberent perfectam cognitionem, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter institutæ sunt ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia extra. Sic ergo patet quod propter hoc melius est ut anima corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen potest esse separata, et alium modum intelligendi habere. » — Hæc ille. — Similia dicit in quæstionibus *de Anima*, q. 18, ubi sic dicit : « Perfectio intellectualis, quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo. Nam in superioribus sunt formæ intelligibiles rerum magis unitæ et universales; in inferioribus vero magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno summe simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum

naturalium. Sed tamen, quia in superioribus est potentior virtus intellectiva, superiores substantiæ in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intellectualem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in inferioribus substantiis essent formæ adeo universales sicut in superioribus, cum hæ habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex hujusmodi formis universalibus ultimam perfectionem intellectualem, ut cognoscerent res usque ad ultimas species indivisibiles; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione; quod est cognoscere imperfecte. Manifestum est autem quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere. Cujus signum est, quia rudibus et tardioribus oportet omnia sigillatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula. Manifestum est autem quod anima humana est infima inter omnes substantias intellectuales (α); unde ejus naturalis capacitas ad recipiendum formas rerum se habet conformiter ipsis rebus materialibus. Et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles recipere possit secundum intellectum possibilem. Nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum hujusmodi species determinatas in cognitione intellectuali perficiatur. Unde et lumen intellectuale quod participat, quod dicitur intellectus agens, habet hanc operationem, ut hujusmodi species intelligibiles faciat actu. Quamdiu ergo anima unita est corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suæ intellectivæ virtuti; et sic in scientia perficitur. Sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium; et (β), licet minus universaliter recipiantur in ea quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivæ, ut per hujusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque, sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur species in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separatæ subito per modum influentiæ, et non successive per motum, ut Origenes posuit (lib. 1. *Periarch.*, cap. 6). Sic ergo dicendum est quod animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animæ sanctorum per gratiam, alia est ratio; nam secundum illam adæquantur angelis, prout vident omnia in Verbo. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod species acquisitæ et infusæ sunt alterius rationis, non solum ex diversitate causæ efficientis, sed ex diversitate formæ exemplaris, et ex diversitate objectorum, quibus adæquantur et conformantur secundum universale et particulare. De his etiam in sequentibus plura dicentur, puta quod hujusmodi species derivantur exemplariter ab ideis quæ sunt in mente divina.

Ad tertium principale, negatur minor. Nec valet ejus probatio, sicut patet inspicienti dicta ad primum principale : quia nec intellectus agens potest immediate agere in rem materialem, nec intellectus possibilis potest immediate pati aut aliquid recipere ab ea; sed utriusque naturalis actio et passio est præcise circa phantasmata vel potentias sensitivas. Nec valet quod dicit arguens : scilicet quod intellectus agens æque potest, concurrente objecto principali materiali, causare speciem intelligibilem, sicut cum phantasmate concurrente. Hujus enim falsitas manifeste patet : quia, si hoc esset verum, tunc cæcus natus posset, præsente objecto materiali, per suum intellectum agentem causare naturaliter speciem intelligibilem colorum; cujus oppositum evidenter apparet ad sensum. Cum autem dicit quod nihil inest phantasmati propter quod sufficiat ad causandum speciem intelligibilem, quin eminentius insit rei cujus est phantasma, etc., — solutum est prius; quia agens et patiens oportet esse unius generis, etc. Vide supra, in solutione primi.

Ad quartum, negatur minor. Nec valet probatio : quia, posito quod per phantasmata, vel speciem intelligibilem rei materialis abstractam vel acceptam a re materiali, non possit haberi cognitio intuitiva, hoc est, cognitio qua cognoscitur res materialis actualiter in propria natura exsistere, nec ut præsens secundum locum aut tempus; tamen secus est de speciebus influxis, quia per illas potest cognosci non solum natura universalis, sed etiam individuum singulare, nec solum singulare, immo ejus exsistentia et præsentia secundum tempus aut locum, et, per consequens, tale individuum posset intuitive cognosci. De prædictis sanctus Thomas, in *de Anima*, q. 20, sic dicit : « Quidam, ut naturam cognitivam singularium angelis et animabus separatis adscriberent, dixerunt quod hujusmodi cognitionem a singularibus acciperent. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur : puta, forma alicujus rei sensibilis prius fit in medio ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus, et exinde derivatur ad phantasiam et alias interiores vires, et tandem perducitur ad intellectum. Hæc autem media nec etiam fingere possibile est competere angelis, aut animæ separatæ. Et ideo aliter dicendum est, quod formæ

(α) *et ideo ejus capacitas.* — Ad. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res. Quædam enim sunt rerum factivæ, et quædam sunt a rebus acceptæ. Et illae quidem quæ sunt rerum factivae, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivæ sunt, vel existunt. Unde artifex, qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiæ, per formam artis cognoscit artificiatum (α), quantum ad id quod in eo causat. Et quia intellectus hominis non causat materiam, sed accipit eam jam exsistentem, quæ est individuationis principium, ideo artifex per formam artis, puta ædificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum in hac materia, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum. Deus autem, quia per intellectum suum non solum producit formam, ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam, quæ est individuationis principium, ideo per suam artem cognoscit universalia et singularia. Sicut autem a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separatæ non solum cognoscunt universalia, sed etiam singularia, inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum secundum materiam et formam. Non enim est inconveniens, formam quæ est rei factiva (β), quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam : quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde, licet in natura sensibili aliud sit forma et aliud sit materia, tamen id quod est altius, et causa utriusque, unum exsistens, se habet ad utrumque; propter quod superiores substantiæ et immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut dicit Dionysius, 7 cap. *de Div. Nom.* Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ, per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem quantum ad illud a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic, cum formæ acceptæ in intellectu nostro a rebus, sint abstractæ a materia et ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularis, sed universalis tantum. Hæc ergo est ratio quare substantiæ separatæ possunt per intellectum cognoscere singularia, cum tamen intellectus noster cognoscat universale tantum. Sed circa cognitionem singularium aliter se habet intellectus angeli, et aliter intellectus animæ separatæ. Diximus enim superius (*de Anima*, q. 18), quod efficacia virtutis intellectivæ quæ est in angelis, est proportionata universalitati formarum influxarum; non autem efficacia virtutis intellectivæ quæ est in anima, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animæ corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum quod species sunt, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxæ sufficiunt eis ad cognitionem singularium, ut sic possent cognoscere omnia singularia, sicut angeli cognoscunt. Sed tamen hujusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur vel subjicitur, vel quorum impressiones aliquæ et vestigia remanent in ea. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quare anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quædam. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 19, art. 2; et, 1 p., q. 89, art. 4; et 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 3; et multis aliis locis. — Ex quibus patet quod comparatio quam facit arguens inter species intelligibiles abstractas a rebus ab anima corpori conjuncta, et influxas a Deo animæ separatæ, non valet : quia per primas non potest intelligi directe aliquod singulare materiale in sua singularitate; per secundas autem potest; et hoc quia sunt impressiones et participationes rationum idealium quæ sunt in mente divina, per quas potest cognosci res non solum in universali, sed in singulari. Et per idem patet quod, licet per species abstractas non possit cognosci intuitive singulare materiale, potest tamen sic cognosci per species influxas, sicut et per ideas. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 7, ubi quærit : Utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse? Et respondet sic : « Sicut, inquit, se habet essentia universalis alicujus speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia propria accidentia illius singularis; cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa, quia, per hoc quod ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam rei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei : quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est *quod quid est*. Unde, et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia propria accidentia illius singularis. Quod intellectus noster, quia abstrahit, non potest : quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus diffinitione, si singulare diffinitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ et formæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed

---

(α) *artificiatum*. — *artificium* Pr.
(β) *factiva*. — *factivæ* Pr.

essentiam singularem uniuscujusque individui. Et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari. Inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formari possunt vel de universalibus vel de individuis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic, secundo loco : « Inter potentias animæ, illæ quæ æqualiter se habent ad rem absentem et præsentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illæ potentiæ quæ non sunt rerum absentium sicut (α) præsentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res præsentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod similitudo quæ est in imaginatione, est similitudo illius rei tantum; non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur. Secus autem est de intellectu divino. Et ideo non est simile. » — Hæc ille. — Sic in proposito dicendum est de formis influxis angelis vel animæ separatæ : quia per illas possunt cognosci accidentia singularium, scilicet tempus, locus, exsistentia, præsentia, distantia. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 7, in solutione unius argumenti (ad 4um eorum per quæ probatur unum angelum non cognoscere alium per similitudinem in se exsistentem), sic dicit : « Angelus non cognoscit alium angelum per similitudinem abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam; per quam ducitur in cognitionem angeli, non solum quantum ad essentiam ejus, sed etiam quantum ad omnia accidentia ejus. Et ideo per eam scit quando angelus est distans vel præsens. » Item, eadem quæstione, art. 11, in solutione noni, sic dicit : « Intellectus angelicus, per speciem quam habet apud se, cognoscit singulare, non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo scit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem angelicæ cognitionis non tollit. » — Hæc ille, cum multis aliis tam ibidem quam alibi ad propositum facientibus. — Ex quibus apparet quod anima separata per speciem influxam potest cognoscere de aliquibus singularibus an et ubi et quando sint vel non sint, et consequenter de illis habere cognitionem intuitivam, quam petit arguens.

Dicitur secundo, quod distantia loci in nullo impedit cognitionem animæ separatæ, sicut arguens fingit. Nec valet sua probatio; quia peccat per fallaciam consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. Quia, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 7, in solutione primi, « Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic sunt, vel fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujusmodi ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliud contingere, ut infra dicetur. » — Hæc ille. — Causam autem hujus reddit in sequenti articulo, dicens : « Secundum naturalem cognitionem, de qua nunc agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio accipi potest : quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam; animæ autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi substantiarum spiritualium, quæ sunt a corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ea quæ arguens addit de Johanne Baptista, non sunt ad propositum. Quia animæ quibus nuntiaturus descendebat ad inferni claustra, ignorabant ea quæ ipse dicturus erat, non propter localem distantiam, sed quia non omnia singularia etiam locali præsentia sciebant, ut dictum est. Tum etiam quia, quidquid sit de scibilibus per naturam, tamen Johannes nuntiaturus erat quædam super naturam, ex sola gratuita revelatione cognoscibilia. Unde patet quod ista additio derisibilis est.

Ad quintum dicitur quod probatio illa qua probatur quod nec angelus nec anima separata possunt aliquid recipere a re materiali, bona est, si bene intelligatur. Et ad ejus improbationem, dicitur primo, quod probatio illa in hoc principaliter fundatur, quod inter substantiam separatam et rem materialem non est talis nec tanta nec illa convenientia quæ requiritur inter agens et patiens, actum et potentiam, ut supra patuit, in solutione primi et tertii.

Dicitur secundo, quod *confirmatio prima* non valet : quia, licet phantasma repræsentet objectum ut hic et nunc, tamen phantasma habet *esse* aliquo modo immateriale et intentionale et a materia abstractum, propter quod cadit in idem genus cum substantia separata; et, licet sit subjective in organo materiali et extenso, illud non ita impedit sicut impediret materia extrinseca. Nec valet quod dicit, scilicet quod ex hoc solo phantasma est activum in intellectum possibilem, quia est repræsentativum objecti, etc. Unde pro omnibus istis notanda sunt verba Philosophi, 2. *de Anima*, t. c. 121 (α), ubi sic dicit : *Oportet autem universaliter de omni*

(α) *sicut.* — *sed* Pr.

(α) *t. c. 121.* — *ultimo capitulo* Pr.

sensu accipere, quoniam sensus quidem est susceptivus specierum sine materia, ut cera annuli sine ferro et auro recipit figuram. Accipit autem aureum aut æneum signum, sed non inquantum aurum aut æs. Similiter autem et sensus uniuscujusque ab habente colorem aut sonum patitur, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, sed inquantum hujusmodi, et secundum rationem, etc. Super quo dicit Commentator, comm. 121 : « Receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem *esse* haberent in anima et extra animam. Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones; sed extra animam non sunt intentiones nec comprehensiones, sed res materiales non comprehensæ omnino. » — Hæc ille. — Item, super eodem loco, dicit sanctus Thomas, in *Scripto super* 2. *de Anima* (lect. 24) : « Philosophus dicit quod oportet universaliter accipere et communiter omni sensui inesse quod omnis sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. Sed videtur hoc esse commune omni patienti : omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens; agens autem hoc agit per suam formam, et non per suam materiam; omne igitur (α) patiens recipit formam sine materia. Hoc etiam (β) ad sensum apparet : non enim aer recipit ab igne agente materiam ejus, sed formam. Non ergo hoc videtur esse proprium sensus, quod sit susceptivus specierum sine materia. Dicendum est ergo quod, licet hoc sit commune omni patienti, quod recipiat formam ab hoc agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma quæ in patiente recipitur ab agente, quandoque habet eumdem modum essendi in patiente, quem habet in agente. Et hoc quidem contingit quando patiens eamdem habet dispositionem ad formam, quam habet et agens : unumquodque enim recipitur in altero secundum modum recipientis; unde, si eodem modo disponatur patiens sicut disponitur agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente. Et tunc non recipitur forma sine materia : quia, licet illa eadem numero materia quæ est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materialem acquirit ei quæ (γ) erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quidquid patitur passione naturali. Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi quam sit in agente : quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali quæ erat in agente. Et ideo tunc forma recipitur in patiente sine materia. Sic in proposito : quia alterius modi *esse* habent formæ in sensu et in re sensibili; nam in re sensibili habent *esse* materiale, in sensu autem habent *esse* intentionale sive spirituale, etc. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 78, art. 3, sic dicit : « Est autem dupliciter immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum *esse* naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum *esse* spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio spiritualis formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola naturalis immutatio sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod multum æquivoce, et non univoce, dicitur phantasma esse in materia sicut forma sensibilis quam repræsentat : quia forma rei sensibilis nullam habet spiritualitatem, nec immaterialitatem, nec abstractionem, sicut habet phantasma in organo phantasiæ; et ideo non sequitur, si phantasma potest agere in intellectum possibilem aliquo modo instrumentaliter, quod (α) similiter color, vel odor, quæ sunt in re extra, possint simili modo agere. Pro cujus intellectu sanctus Thomas, octavo *Quodlibeto*, art. 3, sic dicit : « Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est ita intelligendum quod agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sibi similem, educendo de potentia in actum; et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato in visum. Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens, quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens; sicut ignis sufficiens est ad calefaciendum de se. Quoddam vero agens est, quod non sufficit de se ad introducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens : sicut calor ignis non sufficit ad complementum nutritionis, nisi per virtutem animæ nutritivæ; unde virtus animæ nutritivæ est principaliter agens, calor vero ignis instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientis. Quoddam enim patiens est, quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum projicitur sursum, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero est patiens, quod agenti cooperatur; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et, secundum hoc, res quæ sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas potentias animæ. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non coo-

(α) *igitur.* — *enim* Pr.
(β) *etiam.* — *enim* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.

perantur, sed tantum recipiunt. Quod autem (α) color per se non potest movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux inter ea quæ sunt extra animam computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid operentur ad sui formationem, quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quæ sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia : actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed exinde pertingit usque ad phantasiam sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti : ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quæ sensu percipiuntur, componendo et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res exteriores sicut agentia etiam insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec in imaginatione consistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc ex seipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non moveatur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illuminatione phantasmata fiant intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles in actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili; phantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus etiam possibilis comparatur ad res quarum notitiam accipit, sicut patiens quod cooperatur agenti : multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio. » — Hæc ille. — Cum autem dicit quod res extra agunt in intellectum, intellige quod est mediante sensu et imaginatione, non autem immediate. Unde, tertio *Quodlibeto*, art. 21, sic dicit : « Quidam dicunt quod animæ separatæ intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animæ separatæ attribui non possunt. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod *prima confirmatio* non valet.

Dicitur tertio, quod *secunda confirmatio* similiter non valet : quia nec angelus potest accipere quamcumque cognitionem a rebus materialibus, sicut ostensum fuit in *Secundo* (dist. 3, q. 2), ubi recitatæ sunt rationes arguentis in oppositum, et solutæ.

(α) *autem*. — *enim* Pr.

Ad sextum dicitur quod probatio ibidem recitata pro opinione nostra, bona est, et sufficienter concludit, dum tamen intelligatur illo modo quo declarat eam sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 19, art. 1, prout recitatum fuit articulo primo. Unde major dictæ probationis sic intelligenda est, quod *medium, quanto magis recedit ab uno extremo quoad modum essendi, tanto plus accedit ad aliud medium quoad modum essendi, et consequenter quoad modum operandi*. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, sic dicit : « Ista quæstio habet difficultatem ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex (α) natura animæ, sed per accidens convenit ei ex hoc quod corpori alligatur, sicut Platonici dixerunt (*Phædonis* cap. 20), de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed, secundum hoc, non esset anima propter melius animæ, sed propter pejus, corpori unita, si pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius còrporis; quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non econtra. Si autem ponamus quod anima ex natura sua habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ per mortem corporum non mutetur, videtur quod anima separata naturaliter nihil possit intelligere, cum non sunt ei præsto phantasmata ad quæ convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem natura ipsius animæ; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ unitur corpori; sicut nec levis natura mutatur cum est in proprio loco, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ ergo secundum illum modum essendi quo est corpori unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ sunt in corporeis organis; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt simpliciter intelligibilia, sicut et aliis substantiis separatis a corpore. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatum a corpore est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad

(α) *ex*. — Om. Pr.

hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum suam naturam. » — Hæc ille.

Cum autem contra hoc objicit arguens, quia tunc anima separata esset magis capax talis influxus quam anima conjuncta corpori glorioso, etc.; — dicitur quod, loquendo de capacitate naturæ, conceditur consequens. Si autem intelligatur de capacitate gratiæ, vel gloriæ, negatur consequentia; quia corpus gloriosum in nullo impedit animam ab influxu substantiarum separatarum. De hoc sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « Anima habet *esse* perfectius in corpore quam separata, inquantum est forma, non autem inquantum est intelligens; nisi forte conjungatur corpori tali quod est omnino animæ subditum, et in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum. *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam; et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*, Sapientiæ 9 (v. 15). » — Hæc ille. — Sciendum est ulterius, quod anima beata nullam speciem intelligibilem recipit de novo in corpore glorioso per influxum supradictum; quia statim dum separatur a corpore corruptibili, simul totum illum influxum recipit, sicut supra (α) recitatum fuit ex dictis sancti Thomæ, *de Anima*, q. 18, ubi sic dicit : « Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separatæ subito per modum influentiæ, et non successive per modum motus, ut Origenes posuit. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod ea quæ beatus Thomas in confirmationem hujus opinionis inducit de sommo vel extasi, non sunt figmenta (β), sed veritates consonæ dictis sanctorum et Sacræ Scripturæ. Unde sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 172, art. 1, et *de Veritate*, q. 12, art. 3, recitat Augustinum, 12. *Super Genes. ad litteram* (cap. 13), dicentem quod animæ humanæ, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur (γ), competit futura prævidere; item Gregorium, 4. *Dialogorum* (cap. 26), dicentem quod *animæ exituræ a corpore, per revelationem ventura cognoscunt*. Et consequenter sanctus Thomas, ubi supra, 2ª 2æ (q. 172, art. 1, ad 1um), sic dicit : « Anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (4. *Dialog.*, cap. 26) quod *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura, subtilitate suæ naturæ*, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura, angelica revelatione. » Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Præcognitio futurorum quæ fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex corporali causa. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus : quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia; unde minus potest percipere impressiones substantiarum spiritualium, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo. » — Hæc ille. — Similia ponit, *de Veritate*, ubi supra (q. 12, art. 3). Nam, in solutione primi argumenti, sic dicit : « In cognitione est duo considerare : scilicet receptionem, et judicium de receptis. Quantum ergo ad judicium de receptis, potior est cognitio vigilantis quam dormientis : quia judicium vigilantis est liberum, sed judicium dormientis est ligatum, ut dicitur in *de Somno et Vigilia*. Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior : quia, quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus, interiores impressiones magis percipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus cœlestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur, *Numeror*. 24 (v. 16), de Balaam : *qui cadit*, scilicet in dormiendo, et *sic aperiuntur oculi ejus* (α). » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Judicium non tantum dependet a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia resolvendo. In somno ergo, ligatis exterioribus sensibus, interiores vires, quasi quietatæ ab exteriorum tumultibus, magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illuminatione divina vel angelica, vel ex virtute cœlestium corporum, aut quocumque alio modo; sicut tenui flegmate decurrente ad linguam, videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus. Unde Philosophus dicit, 3. *Cœli et Mundi* (t. c. 61), quod complementum artis et naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare. Similiter dicit in 6. *Ethicorum* (cap. 8), quod sensus extremi sunt, sicut (β) intellectus principiorum; extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis. Quia ergo in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum (γ) homo decipiatur, intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum. » — Hæc ille. — Item, eadem

(α) Cfr. art. præs., ad secundum.
(β) *figmenta*. — *figurata* Pr.
(γ) *abstrahitur*. — *abstrahuntur* Pr.

(α) In Vulgata legitur : *Visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertos habet oculos.*
(β) *sicut*. — Om. Pr.
(γ) *cum*. — Om. Pr.

quæstione, art. 9, sic dicit : « Ad visionem prophetiæ duo concurrunt : scilicet judicium, et acceptio propria (α) prophetiæ. Quando ergo Propheta (β) inspiratur divinitus, ut sit judicium ejus tantum supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit; quia judicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria (γ) prophetiæ est secundum imaginariam visionem; ad quam visionem inspirandam rapitur mens humana ab aliquo, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit, 12. *super Gen. ad litteram* (cap. 9 et 11). Cujus ratio est : quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quæ per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter feratur ad ea quæ aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum visionem imaginariam, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit : uno modo ex causa naturali; alio modo a causa animali. A causa naturali quidem, quando sensus exteriores obstupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in prophetia abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epilepticis, aut furiosis; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnum. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somno, quando scilicet fit abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta (δ) in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnum, sive per visionem, ab omnibus aliis qui (ε) abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur; quoniam cognoscit ea non esse res, sed aliquarum rerum similitudines, de quibus certum judicium habet per lumen mentis. Sic ergo patet quod inspiratio prophetiæ quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod argumentum multipliciter deficit. *Primo,* quantum ad hoc quod infert, quod, si ideo vera videntur in somno, quia anima recedit a corpore in operando ut ab objecto, quod tunc, quanto somnus esset profundior, etc. Hæc enim consequentia nulla est : quia, ut patet per prædicta, ad recipiendum influxum substantiarum separatarum vel corporum cœlestium disponit aliqua abstractio a sensibus; non tamen quælibet ad hoc sufficit, sed oportet quod fiat a causa animali, vel a causa naturali ordinata, et non ægritudinali, nec tali et tanta quæ tollat omnem operationem sensuum interiorum, potissime virtutis imaginativæ, multo minus quæ tollat omnem operationem intellectus : quia intellectus et imaginatio tunc recedunt a corpore, sed intendunt objectis incorporeis, puta speciebus intelligibilibus aut imaginariis; tantus autem posset esse somnus, quod anima nulli objecto intenderet. Unde illa consequentia nullam habet apparentiam. *Secundo,* deficit in hoc quod secundo infert de epilepticis aut furiosis : quia anima talium nulli objecto intendit tempore illius passionis, nec corporeo, nec incorporeo; nec mens habet judicium quodcumque. *Tertio,* deficit in hoc quod imponit istam positionem sumptam esse ex fictionibus Mahometi. *Quarto,* deficit in hoc quod male improbat Avicennam. *Quinto,* in hoc quod dicit quod contra rationem videtur quod homo sit habilior in somno vel exstasi ad recipiendum influxum substantiarum separatarum, quam in vigilia; cujus causa dicta est sæpe. *Sexto,* in hoc quod repudiat totaliter dictum Averrois : in hoc enim dicit Averroes verum, quod substantiarum separatarum superior influit inferiori, et inferior recipit a superiori; alias totus processus Dionysii de *Cœlesti Hierarchia* vanus esset. Et multa alia falsa continet prædictum argumentum.

Ad octavum dicitur quod duæ instantiæ quas arguens affert contra probationem sancti Thomæ ibidem recitatam, non valent. Non quidem prima. Quia bene verum est quod unio animæ ad corpus est principaliter propter perfectionem totius consistentis ex anima et corpore; sed secundario est propter perfectionem animæ acquirendam in corpore et per corpus. Unde sanctus Thomas, *de Anima*, q. 1, in solutione septimi argumenti, sic dicit : « Animæ unitur corpus et propter bonum quod est substantialis perfectio, ut scilicet (α) compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima acquirit ex sensibus; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat si animæ separatæ puerorum aut aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanæ. » — Hæc ille. — Item, protervia magna est dicere quod partes totius essentialis tantum ordinentur in bonum totius sicut in finem, sic quod una pars non ordinetur in bonum alterius. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 65, art. 2, sic dicit : « Si alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod sin-

(α) *propria.* — *proprie* Pr.
(β) *Propheta.* — *prophetia* Pr.
(γ) *propria.* — *proprie* Pr.
(δ) *Propheta.* — *prophetia* Pr.
(ε) *qui.* — *quæ* Pr.

(α) *scilicet.* — Om. Pr.

gulares partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam : partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est (α) propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. » — Hæc ille. — Item, protervia est dicere quod corpus hominis non ordinetur sicut in finem in animam rationalem et perfectionem ejus. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 5, sic dicit : « Cum forma non sit propter materiam, sed materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut dicit Dionysius, 7 cap. *de Divinis Nominibus*. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quam anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit ergo animam intellectivam uniri tali corpori, quod posset esse conveniens organum sensus. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Anima*, q. 8 : « Cum, inquit, materia sit propter formam, et non econtra, ex parte animæ oportet accipere rationem quale debeat esse corpus cui unitur. Unde, in 2. *de Anima* (t. c. 36), dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Et ideo naturale est animæ humanæ corpori uniri : quia, cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima species intelligibiles sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere, sicut habent substantiæ superiores intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit *sicut tabula in qua nihil est scriptum*, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 14). Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus cui anima rationalis unitur, sit tale ut possit esse aptissimum ad repræsentandum intellectui species sensibiles, ex quibus intellectui species intelligibiles resultent, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod valde proterve et insufficienter dictum est quod unio animæ rationalis ad corpus ordinetur, sicut in finem, ad perfectionem substantialem totius compositi, et non ad perfectionem accidentalem animæ rationalis, quantum ad cognitionem intellectivam. Et sic prima instantia illata contra probationem sancti Thomæ non procedit.

Similiter secunda instantia minus valet. Nam, secundum positionem ipsius arguentis, anima separata ex sua naturali virtute potest acquirere perfectam cognitionem intuitivam et abstractivam, confusam et distinctam, tam communem quam propriam omnium quidditatum creatarum tam materialium quam immaterialium; a qua cognitione impeditur per corpus et per corporis conjunctionem, quia conjuncta corpori non potest intelligere substantias separatas propria et perfecta cognitione, nec similiter multas quidditates materiales, puta eas quas sentire non potest, sicut cæcus colores. Ergo, si conjunctio animæ ad corpus finaliter est propter acquisitionem perfectæ scientiæ et notitiæ intellectivæ in anima, manifeste sequitur quod talis conjunctio animæ ad corpus frustra est, cum impediat animam a fine propter quem unitur corpori, quem finem potiori modo consequi posset naturaliter sine corpore. Nec valet similitudo de potione et sectione : quia, si potio inducit imperfectam sanitatem, et impedit a perfecta sanitate quam induceret sectio, manifestum est quod inutiliter et damnose adhibetur potio, prætermissa sectione, potissime ubi æque facile esset utramque adhiberi ipsi sanabili. Sic in proposito. Et ideo sanctus Thomas dicit quod anima separata a corpore non potest naturaliter acquirere æque perfectam scientiam per species influxas, sicut potest in corpore per species per sensus acceptas, quia cognitio naturalis per species influxas est confusa et imperfecta, sicut patuit multipliciter per antedicta. Item, sanctus Thomas, in quæstionibus (α), *de Anima*, q. 15, sic dicit : « Considerandum est quod, cum anima rationalis sit infima in ordine substantiarum intellectualium, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, intelligit omnia; inferiores vero substantiæ intellectuales per species multas; et quanto unaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ei scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quæ est

(α) *est*. — Om. Pr.

(α) *quæstionibus*. — Om. Pr.

infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformi substantiis separatis, cum habeat minimam partem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens in quadam confusione et universalitate. Et ideo ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, lumine tamen intellectus agentis necessario ad hoc exsistente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur (α) intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum superiorum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quædam revelationes fiunt, quæ non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit a substantiis superioribus, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit sine phantasmatibus; quod modo non potest. Sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipit per sensus, nisi in illis animabus quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem (β) ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animæ separatæ determinatam cognitionem eorum quæ prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis. » — Hæc ille.

Ad nonum dicitur primo, quod *prima instantia* et calumnia contra probationem sancti Thomæ ibidem tactam non valet; nec impedit probationem, propter multa. Cum enim dicit quod aliquid est medium necessarium uni virtuti, quod non est necessarium alteri, — verum est. Quia virtus divina potest ex quolibet facere quodlibet, ut ita dicam, puta ex pane carnem, ex vino sanguinem, ex aqua vinum, ex ligno serpentem, non necessario transmutando materiam per formas medias secundum ordinem naturæ; quia Deus necessario non subjicitur ordini naturæ, sed est supra totum naturæ ordinem, et naturæ ordinis institutor. Sed nec angelus, nec aliqua virtus creata potest ordinem naturæ immutare, nec ejus media transilire, nec transire de extremo ad extremum non transeundo per medium. Et sic apparet quod similitudo ibidem adducta non valet. Unde sanctus Thomas, in simili materia, et satis ad propositum, *de Malo*, q. 16, art. 9, sic dicit : « Sicut Apostolus dicit, *Roman.* 13 (v. 1), *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Unde bonum universi est bonum ordinis, ut dicit Augustinus in *Enchirid.* (cap. 10 et 11), et Philosophus in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52 et seq.). Huic autem ordini omnes creaturæ subjiciuntur, cum sint a Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est hujusmodi ordinis causa, huic ordini præsidet, non autem ei subjicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hinc rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus : ut scilicet illud cujus est altior forma, sit etiam altior operatio. Et inde est quod, secundum Dionysium, in *de Cœlesti Hierarchia* (cap. 10), infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit, 3. *de Trinitate* (cap. 3 et 4). Et hoc convenit proportioni quæ est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares et contractas (α); sicut apparet etiam in ipso ordine corporum cœlestium. Nam corpora cœlestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quæ est in seminibus; quamvis quædam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem corporum cœlestium absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto, sed fortis effectus requirit agens propinquum : potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni conjungatur; unde qui vult rem remotam ab igne in camino incenso vel accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a cœlestibus corporibus, mediantibus propriis activis; generatio autem imperfectorum animalium immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine naturæ etiam ipsis cœlestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua activa corporalia proportionata effectibus quos intendunt, sicut homo potest calefacere per ignem. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod ordinem naturalem agendi et patiendi, ut transeatur de extremo ad extremum, et non per media a Deo naturæ præfixa, solus Deus potest mutare, et non angelus, nec anima separata. Est autem naturalis ordo a Deo institutus inter formas quæ sunt in materia, et eas quæ ab illis immediate causantur in medio, et exinde ad illas quæ ex medio causantur in potentiis sensitivis, et eas quæ acquiruntur ex prædictis in intellectu, ut patet ex 7. *Physicorum*. Et ideo nec angelus, nec anima separata potest ex quacumque re materiali abstrahere immediate speciem intelligibilem, nec immediate movere ad formam

(α) *igitur.* — Om. Pr.
(β) *ergo.* — Ad. Pr.

(α) *contractas.* — *contrarias* Pr.

aliquam rem corpoream, et multo minus immediate recipere formas a re corporali. Et ideo sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 2, arguit sic, secundo loco : « Lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet quod angelus intelligat per species a rebus acceptas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. *Esse* autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter *esse* formæ quæ est in materia, et *esse* formæ in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales deducere ad *esse* intelligibile, nisi prius reduceret eas ad *esse* formæ imaginatum; quod est impossibile, cum careat imaginatione. » — Hæc ille. — Et similiter dici potest de anima separata : quia nec anima separata, nec angelus potest transgredi ordinem naturæ a Deo præfixum. — Cum autem dicit arguens, quod Deus posset transferre corpus de loco ad locum, vel de uno *ubi* ad aliud, non transeundo per medium, dubium est apud multos. Nam sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 3, in solutione tertiæ quæstiunculæ, probat quod contradictionem implicat quod aliquod corpus transferatur aut moveatur de loco ad locum, non transeundo per medium. Et simile dicit, 1 p., q. 53, art. 2; et multis aliis locis. Et sic patet quod prima instantia vel calumnia allegata contra argumentum non valet.

Dicitur secundo, quod nec *secunda instantia* vel calumnia valet : quia manifeste falsum est quod formæ exsistentes in materia exteriori secundum *esse* reale sint ejusdem generis, vel quod cadant in idem extremum cum formis quæ sunt in imaginatione secundum *esse* intentionale. Unde patet quod totum illud non est nisi fuga proterva contra veridicam demonstrationem sancti Thomæ, ut patet multipliciter ex superius recitatis.

Et hæc sufficiant ad objecta Scoti.

Ad argumentum contra quæstionem (α), respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Anima separata non intelligit per species innatas, neque per species quas tunc abstrahat, nec solum per species conservatas, ut objectio procedit; sed per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde, tam cito cessante conversione ejus ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc hæc positio vel cognitio non est naturalis : quia Deus est auctor (α) non solum influentiæ gratuiti luminis, sed naturalis etiam. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiunt. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

(α) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.

(α) *auctor.* — *actor* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANIMA HOMINIS SEPARATA POSSIT CORPORA MOVERE LOCALITER

Ultimo, circa quinquagesimam distinctionem 4. *Sententiarum*, quæritur : Utrum anima hominis separata possit corpora movere localiter.

Et arguitur quod sic. Quia substantiæ spirituali obedit naturaliter corpus ad motum localem. Sed anima separata, est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest movere corpora.

In oppositum arguitur sic. Quia Philosophus dicit, in 1. *de Anima* (t. c. 52 et 53) quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 117, art. 4, ubi sic dicit : « Anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum ex virtute suæ naturæ; supra quam potest ei conferri aliquid virtute divina. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ratio in forma pro conclusione.

Secunda conclusio est quod anima separata, virtute divinitus et supernaturaliter sibi collata, potest movere localiter corpora.

Hæc conclusio patet ex dictis ejus statim recitatis. Et potest probari : quia animæ separatæ sæpe apparent in corporibus assumptis, et ab eis localiter portatis et motis. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, q[la] 3, ubi quærit : Utrum animæ in paradiso vel in inferno exsistentes egredi valeant.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II

PONUNTUR OBJECTIONES

CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (4. *Sentent.*, dist. 49, q. 14).

Primo. Quia inconveniens videtur, quod anima separata sit in aliquo loco unde non posset movere se libere; et præcipue si sit in loco sibi disconvenienti, cum quodlibet elementum moveat se de tali loco.

Secundo. Quia agens quod potest habere in sua virtute activa aliquem terminum, potest in illum. Sed terminus motus localis non est nisi *ubi*. Quem terminum potest habere anima in virtute sua : quia nullum est corpus ita imperfectum quin habeat in virtute illum terminum, et similiter ad movendum aliud ad illum terminum, quia lapis trahit secum aliud corpus ad locum suum, si sibi conjungatur; cum ergo anima sit susceptiva illius termini, quia est in loco diffinitive, oportet quod habeat illum (α) in virtute activa. Ergo anima separata potest se et aliud corpus movere non organice.

Confirmatur. Quia, si repugnat animæ separatæ movere aliud corpus localiter secum : aut hoc esset ex sua immaterialitate; aut propter suam imperfectionem. Non primo modo : quia movere se et aliud corpus convenit naturæ intellectuali, ut angelo, qui potest movere se et cœlum. Nec secundo modo : quia convenit corpori, quod est imperfectius ens; similiter anima in virtute sua habet formam perfectiorem, scilicet intelligere et velle; non ergo sibi repugnat ratione imperfectionis.

Tertio. Quia corpora glorificata post resurrectionem movebuntur ab anima; et non organice; sed totum corpus simul movebitur, non una parte mota et alia quiescente, quia volabunt et non deficient; hæc autem motio simul totius corporis non est per organum. Ergo tunc erit in ea virtus qua poterit movere corpus non organice; et si tunc, ergo et nunc, quia nulla nova potentia sibi dabitur in resurrectione. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (4. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 2).

Primo. Quia anima Christi descendit ad inferos; et constat quod non est dicendum quin potuerit secum deferre unam paleam, si voluisset, aut movere localiter aliquod corpus.

Confirmatur. Quia aliqui pie ponunt quod secum portavit baculum imperialem.

Secundo sic. Anima conjuncta potest movere aliquod corpus immediate, non mediante (α) aliquo organo, sed solum per potentiam motivam quam habet in se. Ergo anima separata potest movere aliquod corpus localiter per eamdem potentiam motivam. Tenet consequentia : quia non propter aliud negatur ab adversariis (β) quod anima separata moveat aliquod corpus localiter, nisi quia dicunt potentiam motivam in loco esse organicam; et ideo, secundum eos, anima non movet corpus immediate, sed mediante aliquo organo, sicut nec immediate videt anima, sed oculus. Assumptum probatur. Quia ista est expressa intentio Aristotelis, in libro *de Motu* (γ) *animalium*, cap. 6. Unde ibidem dicit quod non oportet quod in corpore animalis sit aliqua pars immobilis, sic quod non totum moveatur; contingit enim quandoque quod totum movetur, et nihil est immobile nisi punctus. Quomodo ergo et a quo tunc est motus? Respondet quod immediate est ab anima, quæ primo movet spiritum, et, mediante spiritu, totum corpus. Similiter ista est expressa intentio Commentatoris in 8. *Physicorum*, ubi, com. 37, dicit quod in animali primo movens est anima, motum vero immediate ab ea, est spiritus in musculis et lacertis. Et idem dicit in multis aliis locis. Ex quibus apparet quod mens Commentatoris est quod anima movet corpus immediate, scilicet aliquam ejus partem immediate movendo, non per aliam (δ) partem mediam. Nam, secundum eum, manifestum est quod res movens et res mota differunt. Nihil autem movetur nisi a quiescente illo motu. Tunc quæritur : illud quiescens, aut est anima sola, et habeo propositum; vel est aliqua pars corporis; et hoc est contra mentem Aristotelis et Commentatoris; quia, secundum eos, contingit quandoque ut totum corpus sit motum, excepto aliquo punctali; sicut ille qui saltat, movet se tota-

(α) *illum*. — *illud* Pr.

(α) *mediante*. — *metaphorice* Pr.
(β) *adversariis*. — *adversario* Pr.
(γ) *Motu*. — *causa motus* Pr.
(δ) *aliam*. — *aliquam* Pr.

liter usque ad aliquem punctum determinatum (α); et cum punctus non habeat virtutem motivam in loco, necesse est quod illud movens immobile præcise sit anima.

Tertio. Quia ista opinio tua non stat cum opinione Commentatoris, qui, 12. *Metaphysicæ*, com. 36, dicit quod potentia motiva est in substantiis separatis, dicens : De virtutibus animæ tantum reperitur in eis intellectiva, et appetitiva, et secundum locum motiva.

Quarto. Quia contradicit illis quæ fide tenemus. Legimus enim aliquando animas sanctorum apparuisse in corporibus assumptis; sicut legimus de Agatha apparente sanctæ Luciæ.

Quinto. Quia, cum anima intellectiva sit substantia media inter substantias abstractas et substantias corporeas, inquantum est forma conveniens cum substantiis abstractis, habet potentiam intellectivam, et voluntatem, et motivam secundum locum non organicam; inquantum vero convenit cum corporibus, habet potentias sensitivas, et motivam ad locum organice. — Hæc Aureolus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III

PONUNUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti, dicitur primo, quod animæ separatæ, secundum conditionem suæ naturæ, proprie loquendo, nullus locus est conveniens vel disconveniens, sed secundum merita vel demerita; quia secundum naturam suam non competit sibi esse in loco, ut locus est, nec ad modum proprie localium. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, in solutione primæ quæstiunculæ, sic dicit : « Quamvis substantiæ spirituales secundum *esse* suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus, 3. *de Trinitate* (cap. 4), et Gregorius, 4. *Dialogorum* (cap. 6). Et ideo est quædam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias, per quamdam congruentiam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde et philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora quorum sint formæ vel determinati motores, determinantur tamen eis quædam corporalia loca, per congruentiam quamdam, secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cœlum Scriptura esse denuntiat. Et ideo animas quæ sunt in participatione sanctæ divinitatis, in cœlo esse ponimus; animas vero quæ a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Incorporalia non sunt in loco aliquo modo nobis noto et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie esse in loco; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Duplex est convenientia vel similitudo. Una quæ est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt. Et talis convenientia incorporalium ad corporalia loca esse non potest. Alia per quamdam proportionabilitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur : ut quod Deus dicitur esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis. Et secundum hanc convenientiam quædam animæ quibusdam locis magis conveniunt : sicut animæ spiritualiter illuminatæ, cum corporibus luminosis; animæ vero obtenebratæ per culpam, cum locis tenebrosis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod animæ separatæ, proprie loquendo, secundum naturam suam, nullus locus debetur, nec convenit; sed solum et duntaxat per quamdam congruentiam ad merita vel demerita præcedentia; quod fit virtute Dei punientis vel præmiantis animam per deputationem ad corporalia loca, vel operatione alicujus angeli animam corpori alligantis, et non propria virtute ipsius animæ separatæ. Unde probabile videtur quod anima separata, si nulli loco taliter deputaretur, nullibi esset.

Dicitur secundo, quod anima separata, sicut propria virtute non acquirit locum, nec facit se esse in loco, ut locus est, sed sola divina vel angelica virtute deputatur aliquibus corporibus; ita nec propria virtute perdit locum vel corpus cui deputatur, nec ab eo recedit, nisi virtute divina vel angelica, per quam animæ separatæ aliquando a suis receptaculis egrediuntur; secundum quod ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 45, q. 1, art. 1), in solutione tertiæ quæstiunculæ. « Aliquem, inquit, exire de inferno vel paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod simpliciter inde exeat, ut etiam ejus locus non sit paradisus vel infernus. Et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus

(α) *determinatum*. — *gibbi* Pr.

inde exire potest. Alio modo potest intelligi ut exeat inde ad tempus. Et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturæ, et quid eis conveniat secundum ordinem divinæ providentiæ : quia, ut dicit Augustinus in libro *de Cura pro mortuis agenda* (cap. 16), *alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum ; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt.* Secundum ergo naturalem cursum, animæ separatæ, receptaculis propriis deputatæ, a conversatione viventium penitus segregantur; non enim, secundum cursum naturæ, homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed, secundum dispositionem divinæ providentiæ, aliquando animæ separatæ a suis receptaculis egressæ conspectibus hominum præsentantur; sicut Augustinus narrat in prædicto libro (eod. cap.) de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod de damnatis contigerit, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur; ut patet per multa quæ in 4. *Dialogorum* narrantur. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos : quia sancti, cum volunt, apparere possunt viventibus; non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne, per donum gratiæ gratis datæ (α) accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ nonnisi divina virtute mirabiliter fiunt (quæ quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possunt mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 89, art. 8, in solutione secundi (β), dicit quod « hoc quod mortui viventibus appareant qualitercumque, hoc contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum. Vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationem angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod sola divina vel angelica virtute fit quod animæ separatæ viventibus appareant, vel locis aut rebus viventium intersint. Et similiter dicendum de quacumque alia mutatione locali animarum separatarum : quia nec sunt in loco nisi agendo in corpora, vel patiendo a corporibus, vel interveniente aliquo alio contactu virtutis inter animam separatam et corpus, puta alligationem ejus ad corpus, vel præsidentiam supra corpus, vel qualemcumque unionem et conjunctionem unius ad alterum.

Dicitur tertio, quod, dato quod anima separata propria naturali virtute faceret se præsentem alicui loco, vel virtute angelica fieret præsens alicui loco vel corpori, non tamen conceditur quod posset a quocumque loco recedere, vel ad quemcumque locum accedere, propria virtute. Quod patet in simili de dæmonibus alligatis annulis vel imaginibus virtute alicujus superioris dæmonis. De hoc alias (α) recitavi dicta sancti Thomæ, *de Anima*, q. 21, ubi sic dicit : « Anima, inquit, et quælibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura, non obligatur alicui loco, sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum, per quamdam necessitatem, est contra naturam ejus, et contrarium appetitui naturali ; et hoc dico non inquantum conjungitur corpori cujus est forma substantialis naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori alligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere; sed est ex virtute alicujus superioris substantiæ alligantis talem spiritualem substantiam tali corpori ; sicut etiam arte magica, permissione divina, virtute superiorum dæmonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel annulis, vel imaginibus, vel hujusmodi rebus. Et per hunc modum animæ et dæmones alligantur virtute divina, in sui pœna, corporeo igni. Unde Augustinus dicit, 21. *de Civitate Dei* (cap. 10) : *Cur non dicamus, quamvis miris, veris tamen modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi incorporei, nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubilibus alligari? Adhærebunt ergo spiritus dæmones, licet* (β) *incorporei, corporeis ignibus cruciandi ; accipientes ex ignibus pœnas, non dantes ignibus vitam.* » — Hæc ille. — Similia dicit multis aliis locis. Ex quibus patet quod angelus bonus, vel malus, posset propria virtute alligare animam separatam alicui corpori, a quo recedere non posset propria virtute naturali.

Dicitur quarto, quod motus localis et locus non univoce sed mere æquivoce conveniunt corporibus et spiritibus incorporeis; ideo non sequitur quod (γ), si elementum propria virtute potest se movere de loco disconvenienti suæ naturæ, ita sit de spiritu.

Dicitur quinto, quod non solum spiritus, immo corpus, sive sit elementum, sive elementatum, potest violenter detineri in aliquo loco, ne propria virtute possit inde recedere.

(α) *datæ.* — Om. Pr.
(β) *sic.* — Ad. Pr.

(α) Cfr. dist. 44, q. 1, art. 3, ad arg. Henrici contra secundam conclusionem.
(β) *dæmones, licet.* — *et dæmones* Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.

Ad secundum dicitur primo, negando minorem, pro illa parte quæ dicit quod anima separata potest habere in virtute sua proprium *ubi*, vel situm proprie dictum. Cum enim anima abstrahat a toto genere quantitatis corporeæ, de necessitate abstrahit ab *ubi* et a situ proprie dictis; quia talia non possunt suscipi nisi in subjecto quanto et corporeo, ut patet ex diffinitione *ubi* et situs.

Dicitur secundo, quod esse in loco diffinitive, eo modo quo convenit spiritui, non est idem quod habere vel esse subjectum *ubi;* sed est contingere corpus vel locum, vel ab ipso contingi tactu virtutis, ut alias visum est, 2. *Sentent.* (dist. 2, q. 1).

Dicitur tertio, quod omne corpus physicum continet in virtute sua terminum qui est *ubi*, ratione gravitatis, aut levitatis, vel alterius qualitatis sensibilis; anima autem separata talium capax esse non potest.

Dicitur quarto, quod similitudo quæ adducitur de lapide vel aliis corporibus physicis quæ ad loca sua moventur, et secum trahunt corpora eis colligata ad suum *ubi*, etc., — non valet; sed est multum rudis. Tum quia moveri ad locum, vel esse in loco, æquivoce dicuntur, et non univoce, de anima separata et de corpore physico. Tum quia corpus physicum non movet nec trahit aliud corpus sibi alligatum de loco ad locum, eodem modo motionis quo anima nata est movere corpus. Nam anima nullum corpus extrinsecum sibi suppositaliter non conjunctum nata est movere, nisi per hoc quod movet corpus quod informat, et, mediante illo, movet corpora extrinseca; sicut nec gravitas totius terræ, si esset separata, et nulli corpori physico formaliter unita, quantumcumque alligaretur paleæ, non propter hoc moveret eam deorsum naturaliter et sine speciali (α) miraculo; quia, ordine naturæ, primo movet subjectum suum quam aliquid aliud, et, mediante suo subjecto, potest movere alia corpora suo subjecto alligata. Corpus autem physicum natum est movere aliud corpus sibi alligatum, tanquam principium motus extrinsecum et violentum; nec oportet quod prius ordine naturæ moveat aliquod corpus, tanquam principium intrinsecum et naturale. Unde patet quod similitudo non valet. Et ideo non sequitur quod anima separata possit movere localiter aliquod corpus, si lapis hoc potest.

Ad confirmationem, dicitur primo, quod divisio ibidem facta non valet. Quod enim anima separata non possit aliquod corpus localiter movere, non contingit nec propter suam immaterialitatem, nec propter suam imperfectionem, sed propter aliud, scilicet quia anima naturaliter est apta informare corpus, et esse pars compositi; et ideo non convenit sibi movere corpus separatum, nisi mediante conjuncto. Ad hujus declarationem, sanctus Thomas, 1 p., q. 117, art. 4, in solutione primi, sic dicit : « Substantiæ separatæ quædam sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ spiritualis separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere corpus majus, sed minus; sicut, secundum philosophos, motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde, cum anima secundum naturam suam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest immediate. » — Hæc ille. — Item, *de Malo*, q. 16, art. 10, in solutione secundi, sic dicit : « Anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ipsa. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod, licet anima separata habeat in virtute sua intelligere et velle, quæ sunt formæ perfectiores quam movere paleam vel aliud corpus extrinsecum, non tamen sequitur quod, si potest primum, possit secundum : quia primum et secundum non sunt ejusdem ordinis, nec æque proportionata vel convenientia naturæ ipsius animæ, ut patet ex dictis. Unde, si consequentia illa valeret, sequeretur quod angelus posset causare sensationem, ex quo causat intellectionem, quæ est actus perfectior sensatione.

Ad tertium dicitur primo, quod, si argumentum valeret, concluderet quod anima rationalis, dum est in corpore, posset movere corpus motu volatus, et motu non organico, ex quo habet potentiam volativam eamdem quam habebit post glorificationem corporis. Et multa alia falsa concluderet, sicut ostendit Petrus de Palude, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 4, art. 2.

Dicitur secundo, quod anima beata, post assumptionem corporis glorificati, non habebit novam potentiam motivam, nec virtutem motivam respectu corporis, quæ sit potentia vel virtus naturæ; habebit tamen novam potentiam vel virtutem gratiæ vel gloriæ. Unde Petrus, ubi supra, recitat dicta Scoti in hunc modum, in alio proposito, dicens : « Utrum autem corporibus beatis competat aliquis motus, quo moveatur corpus ab anima non organice, id est, non pars post partem, sicut nunc fit, sed totum simul et ex æquo, sicut nunc grave descendit deorsum et leve ascendit sursum, videtur quibusdam quod sic. Quod probant. Quia in anima est virtus movendi sic active, et in corpore est virtus passiva optime disposita ut moveatur. Ergo talis motus erit vel esse poterit in corporibus gloriosis. Consequentia patet : quia, posito sufficienti motivo, et mobili

---

(α) *speciali.* — *spirituali* Pr.

sufficienter disposito, sequitur motus, vel saltem potest sequi. Antecedens declaratur quantum ad duas partes ejus. Primo, quod in anima sit talis virtus motiva : quia inconveniens videtur quod anima separata non possit se movere ad *ubi* conveniens sibi; sed talis motus animæ separatæ non fit organice; ergo in anima separata est virtus ad movendum non organice; nec istud repugnat suæ perfectioni, quia angeli, qui sunt perfectiores animabus separatis, moventur de loco ad locum, et non organice. Item, ex parte corporis, videtur esse conveniens dispositio ad talem motum : nam corpora beatorum, secundum omnem sui partem, nata sunt ab anima moveri, et non una pars mediante alia. » — Hæc Scotus. — Contra quod dicit Petrus : « Ista opinio videtur in se vera, licet sit falsa in ratione. Falsum enim videtur quod anima sit nata movere se ad omnem locum sibi convenientem; quia secundum naturam nullus locus est sibi conveniens aut disconveniens. Item, quod dicunt (α) nullam virtutem addi corpori et animæ, et tamen sic differenter movere, — est ficticium : quia idem manens idem, natum est agere et pati idem; unde, quod anima non variata quoad potentiam activam movendi, nec corpus quoad potentiam passivam, moveatur ab illa novo modo, non est probabile. » — Hæc Petrus. — Concordat sancto Thomæ, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 3, q[la] 1 (ad 2[um]), ubi sic dicit : « Post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi, ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum. Ideo non erit aliquis labor in motu sanctorum. Et sic dici possunt corpora sanctorum agilia. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura et quantitate; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod ista consequentia non valet : Anima potest movere corpus sibi unitum non organice; igitur potest movere corpus separatum non organice. Cujus ratio patet ex dictis, et magis patebit ex post dicendis.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod per illud argumentum et confirmationem ejus probatur secunda conclusio, scilicet quod anima separata, virtute divina, potest movere corpora localiter. Sed ex hoc non habetur quod hoc possit sua naturali virtute. Ideo non militat contra primam conclusionem, quæ hoc negat.

(α) verum. — Ad. Pr.

Ad secundum dico primo, quod consequentia non valet. Nec similiter valet probatio : quia quod anima separata non possit movere corpora localiter, ponit opinio beati Thomæ, non solum propter hoc quod dicit arguens, quod omnis animæ potentia motiva secundum locum sit organica, vel quod anima nullum corpus vel partem animalis moveat immediate, sed solum mediante organo; sed hoc ponit propter aliud, quia scilicet non est nata immediate movere nisi corpus quod vivificat, ut patet ex supradictis. Sanctus Thomas enim concedit quod motus localis cordis est immediate ab anima, etiam sine potentia organica; motus autem aliorum membrorum est ab anima, mediante corde et ejus motu, et per potentiam motivam organicam, quæ est in corde primordialiter. Unde, in Tractatu *de Motu cordis*, sic dicit : « Quia omne quod movetur, necesse est habere mòtorem, dubitabile videtur quid moveat cor, et qualis sit motus ejus, etc. » Et, post multa, subdit : « Principium ergo hujus considerationis hinc oportet accipere, quia, ut dicit Aristoteles, 8. *Physicorum* (t. c. 27), *quorumcumque principium motus in seipsis est, hæc natura dicimus moveri : unde animal quidem totum natura ipsum seipsum movet, corpus tamen ejus contingit natura et extra naturam moveri; differt enim secundum qualem motum* (α) *quod movetur eveniat, et ex quali elemento constet.* Cum enim animal movetur deorsum, est quidem motus ejus naturalis et toti animali, et corpori, eo quod in corpore animalis elementum grave prædominatur. Cum autem animal movetur sursum, est quidem naturalis motus animalis, quia est a principio intrinseco ipsius, quod est anima; non tamen est naturalis corpori gravi : unde et magis fatigatur in hoc motu. Motus autem secundum locum in animalibus causatur ex appetitu et apprehensione sensitiva vel intellectiva, ut dicit Aristoteles, 3. *de Anima* (t. c. 44). In aliis quidem animalibus totus processus motus est naturalis : non enim agunt a proposito, sed a natura; naturaliter enim hirundo facit nidum, et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura. Sed tamen cujuslibet operationis suæ principium naturale est. Quamvis enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniat, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota; ex quibus ad alia scienda procedit. Similiter ex parte finis : quia appetere ultimum finem, qui est felicitas, est homini naturale, et fugere miseriam; sed appetere alia non est ei naturale, sed ex appetitu ultimi finis procedit in appetitum aliorum; sic enim est finis in appetibilibus ut principium indemonstrabile in intelligibilibus, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 89). Sic ergo, cum

(α) motum. — modum Pr.

motus omnium aliorum membrorum causentur ex motu cordis, ut probat Aristoteles in libro *de Motu animalium* (cap. 6 et 8), motus quidem alii possunt esse voluntarii, sed primus motus, qui est cordis, est naturalis. Oportet autem (α) considerare quod motus sursum est naturalis igni (β), eo quod consequitur formam ejus; unde et generans, quod dat formam, est per se movens secundum locum. Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, nihil prohibet et alias formas alios motus sequi naturales; videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est ei naturalis secundum naturam gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam. Sic ergo et animal, inquantum habet talem formam, quæ est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem; et movens hunc motum, est quod dat formam. Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis. Quia, ut dicit Aristoteles, libro *de Motu animalium* (cap. 7), *exsistimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim, quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato monarcha, quem oporteat esse ad singula eorum quæ sunt; sed quilibet facit quod ipsi ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutorum* (γ) *facere proprium opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam,* scilicet inquantum est principium motus, *sed in quodam principio corporis exsistente, alia quidem vivere, eo quod adnata* (δ) *sunt, facere autem proprium opus propter naturam.* Sic ergo motus cordis est naturalis, quasi consequens animam inquantum est forma talis corporis, et principaliter cordis. Et forte secundum hunc intellectum aliqui dixerunt motum cordis esse ab intelligentia, inquantum posuerunt animam ab intelligentia esse; sicut Aristoteles dicit motum gravium et levium esse a generante, inquantum dat formam, quæ est principium motus. Omnis autem proprietas et motus consequitur aliquam formam secundum conditionem illius; sicut formam nobilissimi elementi, puta ignis, consequitur motus ad locum nobilissimum, qui est sursum. Forma autem nobilissima in corporibus est anima, quæ maxime accidit ad similitudinem principii motus cœli. Unde et motus ipsam consequens simillimus est motui cœli: sicut enim est motus cordis in animali, sic motus cœli in mundo. Sed tamen necesse est motum cordis a motu cœli deficere, sicut et principiatum deficit a principio. Est autem motus cœli circularis et continuus; et hoc competit ei inquantum est principium omnium motuum mundi; accessu enim et recessu suo corpus cœleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus qui fiunt semper. Motus autem cordis principium quidem est omnium motuum qui sunt in animali; unde Aristoteles dicit, 3. *de Partibus animalium* (cap. 4), quod *motus delectabilium et tristium, et totaliter omnis sensus, hinc incipientes videntur,* scilicet in corde, *et ad hoc terminari.* Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum, habet quemdam motum, non quidem circularem, sed similem circulari, compositum ex tractu et pulsu. Unde Aristoteles dicit, 3. *de Anima* (t. c. 55), quod *movens organice est ubi est principium et finis idem; omnia autem tractu et pulsu moventur; propter quod oportet, sicut in circulo, manere aliquid, et hinc incipere motum.* Est etiam motus iste continuus durante vita animalis, nisi inquantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari. Per hoc ergo de facili solvuntur quæ in contrarium objici possunt. Neque enim dicimus motum cordis esse naturalem corpori inquantum est grave vel leve, sed inquantum est animatum anima tali; et duo motus qui videntur quasi contrarii, sunt quasi partes unius motus compositi ex utroque, inquantum deficit a simplicitate motus circularis; quem tamen imitatur, inquantum est ab eodem in idem; et sic non est inconveniens si quodammodo sit ad diversas partes, quia et motus circularis sic est. Nec oportet quod causetur ex apprehensione et appetitu, quamvis causetur ab anima sensitiva : non enim causatur ab anima sensitiva per operationem suam, sed inquantum est forma et natura talis corporis; motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus; et, propter hoc, medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et dicunt quod (α) animalibus cessantibus remanent vitales (vitales (β) autem appellantes quæ motum cordis concomitantur; et hoc rationabiliter : *vivere enim viventibus est esse,* ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 37); *esse* autem unicuique est a propria forma). Hoc autem differt inter animam et principium motus cœli : quod illud principium non movetur per se, nec per accidens; anima autem sensitiva, et si non movetur per se, movetur tamen per accidens; unde proveniunt in ea diversæ apprehensiones et affectiones. Unde motus cœli semper est uniformis; motus autem cordis variatur secundum diversas apprehensiones et affectiones animæ. Non enim affectiones animæ causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant

(α) *autem.* — *ergo* Pr.
(β) *igni.* — *ignis* Pr.
(γ) *unumquodque sic constitutorum.* — *sic unumquodque constantium* Pr.
(δ) *adnata.* — *adunata* Pr.

(α) *dicunt quod.* — Om. Pr.
(β) *vitales.* — *vitalia* Pr.

eas. Unde in passionibus animæ, utpula in ira, formale est quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictæ; materiale autem est quod pertinet ad alterationem cordis, utpote quod sit accensio sanguinis circa cor. Non autem in rebus naturalibus forma est propter materiam, sed e converso, materia propter formam, ut probatur, 2. *Physicorum* (t. c. 26); sed in materia est dispositio ad formam. Non ergo propter hoc aliquis appetit vindictam quia sanguis accenditur circa cor, sed ex hoc aliquis est dispositus ad iram; irascitur autem ex appetitu vindictæ. Quamvis autem (α) aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen ista variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis. Dicit enim Aristoteles, in libro *de Motu animalium* (cap. 8), quod *multoties apparente* (β) *aliquo, non tamen jubente intellectu, moventur cor et pudenda.* Et hujus causam assignat : *Quoniam necesse est alterari naturali alteratione animalia; alteratis autem partibus, hæc quidem augeri, hæc autem decrementum* (γ) *pati, ut jam moveantur et transmutentur permutationibus se invicem sequi natis* (δ). *Causæ autem motuum cordis sunt caliditas et frigiditas, quæ deforis et intus sunt, exsistentes naturales, et præter rationem utique facti motus dictarum partium*, id est, cordis et pudendi, *alteratione incidente* (ε) *fiunt. Intellectus autem et phantasia factiva passionum* (ζ) *afferunt*, ut concupiscentiæ et iræ, ex quibus cor calescit et infrigidatur. » — Hæc sanctus Thomas, *de Motu cordis.*

Ex quibus patet *primo*, quod aliquis motus cordis causatur ab anima immediate et non organice, scilicet motus cordis, et alii sibi necessario connexi. *Secundo*, quod omnis alius motus localis animalis, præter motum cordis, causatur ab anima organice, mediante corde, et spiritibus a corde procedentibus ad reliqua corporis membra. *Tertio*, quod anima per nullam potentiam motivam non organicam movet corpus, dum est corpori conjuncta : quia motus cordis non causatur per potentiam mediam inter animam et cor plus quam motus gravium et levium, sed sequitur animam ut est forma talis corporis; motus autem aliorum membrorum causatur per aliquam potentiam organicam, utpula mediante sensitiva potentia et appetitiva, quæ originantur in corde et capite, et per quamdam potentiam executivam, quæ est in nervis et musculis et hujusmodi partibus corporis. *Quarto*, quod anima separata nullam naturalem potentiam habet ad movendum corpus ab ea non vivificatum immediate non organice, quia nullam talem habet in corpore sibi conjuncto.

(α) *autem.* — *enim* Pr.
(β) *apparente.* — *appetente* Pr.
(γ) *hæc quidem augeri, hæc autem decrementum.* — *hoc quidem augeri, hoc autem detrimentum* Pr.
(δ) *transmutentur permutationibus se invicem sequi natis.* — *permutentur natis habere permutationem ad invicem* Pr.
(ε) *alteratione incidente.* — *alterationes incidentes* Pr.
(ζ) *passionum.* — *passionem* Pr.

Dicitur secundo principaliter, quod auctoritas Aristotelis in libro *de Motibus animalium* (cap. 6) non facit ad propositum. Conceditur enim quod nulla pars corporis animalis est immobilis; immo quælibet movetur ab anima; sed differenter, quia quædam movetur ab anima inquantum est ejus forma, scilicet cor, aliæ vero mediante potentia organica. Anima autem separata non informat aliquod corpus, nec habet potentiam organicam. Ideo non est simile de conjuncta et de separata.

Dicitur tertio, quod auctoritas Commentatoris, 8. *Physicorum* (com. 37), non valet ad propositum. Quia, cum dicit quod primum movens est anima, etc., ex hoc non habetur nisi quod primum principium et prima radix intrinseca motus animalis secundum locum est anima. Sed ex hoc non habetur quod sit principium proximum, loquendo de reliquis motibus præter motum cordis : quia, secundum eum et Aristotelem, 3. *de Anima* (t. c. 49), alii motus causantur per apprehensionem et appetitum de proximo, et, ut supra visum est, per motum cordis. De hoc motu qui fit per potentiam motivam organicam, sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Anima non movet corpus per *esse* suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota. » — Hæc ille. — Item, q. 78, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Quamvis sensus et appetitus sint principia motiva in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus alia : nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis (α) motiva non solum est in sensu et appetitu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum animæ moventi. Cujus signum est, quod quando membra removentur (β) a sua naturali dispositione, non obediunt appetitui ad motum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod proximum movens animal est potentia sensitiva et appetitiva, licet primum movens sit anima ut præcedit potentias. Et similiter, quod anima non habet aliquam potentiam motivam non organicam. Et ulterius, quod nec anima nec suæ potentiæ sufficiant ad movendum corpus sibi unitum, nisi tale corpus sit debite qualificatum et dispositum ad exequendum imperium voluntatis.

(α) *vis.* — Om. Pr.
(β) *removentur.* — *moventur* Pr.

Ergo multo minus anima separata sufficit ad movendum corpus separatum, ubi deficiunt illa tria, scilicet apprehensio sensitiva, appetitus sensitivus ex parte animæ, et potentia executiva vel obedientialis ex parte corporis.

Dicitur quarto, quod in illo qui saltat, quælibet pars corporis movetur, et sola anima quiescit, sic quod anima non per se sed per accidens multum remote movetur. Cor vero animalis movetur per se ab anima motu vitali, qui constat ex tractu et pulsu; sed motu animali, qui per potentias apprehensivas et appetitivas exercetur, cor non per se movetur (α), immo tali motu movet omnia alia membra, et consequenter de per accidens movet seipsum, sicut movetur nauta movendo navem. Sic ergo patet quod, in tali motu saltus, anima non movet immediate aliquam partem corporis motu animali, sed immediate movet cor motu vitali, quo mediante, movet alia membra motu animali. Neutro autem illorum modorum potest movere corpus separatum. Et de prædictis sanctus Thomas, *de Anima*, q. 9, in solutione sexti argumenti, sic dicit : « Animal dividitur in duas partes, quarum una est corpus mobile, et alia motor. Sed oportet intelligere quod anima movet corpus secundum apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est : una quidem, quæ est animæ tantum, non per organum corporale, quæ est partis intellectivæ; alia est conjuncti, et partis sensitivæ. Illa autem quæ est partis intellectivæ, non movet corpus nisi mediante ea quæ est partis sensitivæ : quia, cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quæ est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quæ (β) est sensus. Sic ergo homo vel animal, cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est hæc divisio in solam animam et solum corpus, sed in unam partem corporis animalis et aliam; nam illa pars corporis animati, cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed, si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio, secundum præhabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod constituta est in *esse* corporali et vitali (γ), non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. Sed quia est in animali quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, scilicet motus cordis, et etiam motus augmenti, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod est etiam commune plantis, quantum ad hos motus dicendum quod, cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, sicut inferiores formæ sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis; unde Philosophus dicit in 2. *de Anima* (t. c. 8), quod anima est natura talis corporis; et propter hoc operationes animæ distinguuntur in animales et naturales, ut illæ dicantur animales quæ sunt ab anima secundum illud quod est proprium sibi, naturales autem quæ sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum quod, sicut ignis per suam formam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum, ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam. Sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata. Et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio; licet ad hoc cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit, ubi agit de respiratione et aspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non movet seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet alias; et sic totum animal est movens seipsum, cum una pars ejus sit movens, et alia mota. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod auctoritas Commentatoris ibidem allegata non procedit contra nos. Conceditur enim quod potentia secundum locum motiva communis est animæ et substantiis separatis, communitate analogiæ vel generis multum remoti, non autem communitate specifica. Et ideo aliud objectum habet potentia motiva angeli, et aliud potentia motiva animæ : angelus enim potest naturaliter movere corpus non ab eo vivificatum, non autem anima. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 10, sic dicit : « In actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum. Qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus. Habent enim (α) ipsi motus quemdam ordinem ad invicem. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum propriam (β) rationem. Et, secundum hoc, motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem : uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam, cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta quantitas, aut qualitas, aut etiam forma substantialis, per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secun-

(α) *de per se.* — Ad. Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.
(γ) *vitali.* — *in tali* Pr.

(α) *enim.* — *etiam* Pr.
(β) a verbo *ordinem* usque ad *propriam,* om. Pr.

dum locum. Et quantum ad utrumque, secundum prædicta, competit quod corpora moveantur a substantiis separatis motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus causantur a substantia spirituali mediante motu locali. Alio modo, quia effectus debiles possunt fieri immediate a remotiori agente; unde minima variatio corporalis, quæ fit per motum localem, potest immediate fieri per substantiam spiritualem (α), quasi per agens remotum; non autem aliqua major variatio, qualis est aliorum motuum. Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium; sicut motus cœli est prior motu corporis elementaris. Et, secundum hoc, competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus : ita quod motor orbis Saturni non posset movere cœlum stellatum; nec motor ejus posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in 2. *de Cœlo*. Sicut ergo superiores substantiæ spirituales movent superiora corpora cœlestia, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dæmones : sive hoc habeant ex conditione naturæ suæ, secundum illos qui dicunt quod dæmones non fuerunt ex illis superioribus angelis, sed ex illis qui præficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suæ naturæ; sive hoc etiam eis conveniat pro pœna peccati, propter quam detrusi sunt a cœlestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium (32. *Moralium*), qui ponit aliquos de supremis angelis per peccatum cecidisse. — (Ad 2um). Anima autem humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ipsa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet vis motiva sit communiter in angelis et in anima, tamen aliud objectum habet una quam alia. Ideoque non sequitur, si angelus, qui est substantia totaliter a materia separata, potest movere corpus ab eo non vivificatum, quod ideo consimiliter anima, cui naturale est esse formam corporis, possit movere corpus non vivificatum ab ea.

Ad quartum dicitur quod non facit contra primam conclusionem, sed arguit pro secunda. Tales enim animarum apparitiones, ut supra (α) allegatum fuit, sunt inter divina miracula computandæ.

Ad quintum dicitur quod similitudo ibidem adducta non valet : quia, licet anima conveniat cum substantiis separatis in virtute motiva, non tamen oportet, nec sequitur quod illa convenientia sit secundum univocationem specificam, sed secundum convenientiam generis remoti vel alicujus analogi; et ideo non sequitur quod potentia motiva angeli et potentia motiva animæ conjunctæ vel separatæ habeant univocum objectum, sicut patet ex prædictis (ad tertium).

Ad argumentum principale pro quæstione (β), patet responsio ex dictis sancti Thomæ superius recitatis (γ).

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus in æternum Deus. Ad cujus honorem, et Christiferæ Mariæ, et beatorum Dominici, Petri Martyris, et Thomæ Doctoris, hæ et præcedentes inchoatæ et consummatæ fuerunt. Hæc puerilia scripta super 4. *Sententiarum* completa fuerunt anno Domini millesimo quadringentesimo trigesimo secundo, decimaoctava die Februarii, Ruthenæ, pontificatus Domini Eugenii IV anno primo. Quæ omnia subjiciantur totali correctioni ejusdem Summi Pontificis, et Romanæ Ecclesiæ, necnon Generalis Concilii nunc sedentis Basileæ (δ).

(α) *substantiam spiritualem.* — *substantialem* Pr.

(α) Cfr. ad primum Scoti.

(β) *quæstione.* — *conclusione* Pr.

(γ) Hæc dicta D. Thomæ desumuntur ex 1 p., q. 117, art. 4, ad 1um, et *de Malo*, q. 16, art. 10, ad 2um. Auctor ea refert supra, in responsione ad confirmationem secundi argumenti Scoti.

(δ) *Liber quartus Defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in 4 sententiarum editus per eximium veritatis scholæ professorem Fratrem Johannem Capreoli tholosanum, Ordinis Prædicatorum, anno Domini millesimo quadringentesimo trigesimo secundo, feliciter explicit. Impressus Venetiis per Octavianum Scotum Modoetiensem, anno salutiferæ Incarnationis MCCCCLXXXIV.* — Ad. Pr.

EXPLICIT LIBER QUARTUS DEFENSIONUM

INDEX

QUÆSTIONUM PRINCIPALIUM

IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

JOHANNIS CAPREOLI (1)

(1) Numerus romanus designat volumen; arabicus vero, paginam.

ANIMA

ASSUMERE

ATTRIBUTUM

BAPTISMUS

BEATITUDO

BONITAS-BONUM

CHARACTER

CHARITAS

CHRISTUS

CLAVIS

CŒLUM

COMPOSITUM

CONCRETUM

CONFESSIO

DONUM

EPISCOPATUS-EPISCOPUS

ESSE

ESSENTIA

EUCHARISTIA

EVA

FATUM

FIDES

FILIATIO

FILIUS

FORMA

FRUI, FRUITIO

GENERATIO

GRATIA

HABITUS

HOMO

IMAGO

IMMUTABILE-IMMUTABILITAS

IMPECCABILE

INDULGENTIA

INFIDELIS

INFINITUM

INNASCIBILITAS

INNOCENTIA

INTELLECTUS

INTELLIGERE

LIBERUM ARBITRIUM

MALUM

MARIA

MATERIA

MATRIMONIUM

MISSIO

MUNDUS

NUMERUS

OMNIPOTENTIA

ORDO

PATER-PATERNITAS

PECCATUM

PERSONA-PERSONALIS

PŒNITENTIA

POTENTIA

PRÆDESTINATIO

PRÆSENTIA

PRINCIPIUM

PROCESSIO

PROVIDENTIA

QUANTITAS

RELATIO

REPROBATIO

RESURRECTIO

SACERDOS

SACRAMENTUM

SANCTUS

SATISFACERE

SCIENTIA

SIMILITUDO

SPES

SPIRATIO

SPIRITUS SANCTUS

THEOLOGIA

UNCTIO

UNIO

UTI

VERBUM

VERITAS

VESTIGIUM

VIDERE

VIRTUS

VOLUNTAS

VOTUM

IN OPERA

JOHANNIS CAPREOLI THOLOSANI

INDEX ANALYTICUS (1)

Numerus romanus indicat volumen, arabicus vero paginam. Litteræ *a* et *b* primam et secundam columnam designant.

A

AB ÆTERNO

ABLUTIO

ABSOLUTIO

ABSOLUTUM

(1) Ad hunc indicem conficiendum usi sumus equidem tabula Fr. Bartholomæi Spinæi, quæ in editione 1514 et subsequentibus reperitur. Multa tamen adjunximus, prout necessitas postulaverat; alia vero, utpote minus utilia, dempsimus. Ordo autem noster diversus: distributa nempe unaquaque materia juxta seriem litterarum alphabeticarum, eam secundum ordinem quo in decursu operis tractatur, inscripsimus.

ABSTINENTIA

ABSTRACTIO

ABSTRACTIVUM

ABSTRACTUM

ABSTRAHERE

ACCIDENS

ACCIDENTALE

ACQUISITUM

ACTIO

ACTIVITAS

ACTIVUM

ACTUALE

ACTUARE-ACTUATIO

ACTUS

ÆVUM

AFFIRMATIO

AGENS

AGERE

ALBEDO

ALIQUID

ALTERATIO

AMANS, AMARE, AMATUM

AMATIO

AMICABILE

AMICITIA

AMOR

ANALOGIA-ANALOGUM

ANGELUS

ANIMA

ANIMAL

ANIMATUM

ANNIHILATIO

APPARENTIA, APPARERE, APPARITIO

APPETIBILE-APPETIBILITAS

APPETITUS

APOSTOLUS

ASSIMILARI

ASSUESCERE

ASSUMERE, ASSUMPTIO

ATTRACTIO

ATTRIBUTALE, ATTRIBUTUM

ATTRITIO

AUCTORITAS

AUGERE, AUGMENTUM

AUXILIUM

AVERSIO

BAPTISMUS

BEATIFICARE, BEATIFICATIVUM

BEATIFICUM

BEATITUDO

BEATUS

BENEFICENTIA, BENEVOLENTIA

BONITAS

BONUM

BRUTUM

CERTITUDO

CHARACTER

CHARITAS

CHRISTUS

CIRCUMCISIO

CIRCUMSCRIPTIO

CIRCUMSTANTIA

CIVIS

COACTIO

CŒLESTE, CŒLUM

COGITATIO

COGITATIVA

COGNITIO

COGNITUM

COGNOSCENS

COGNOSCERE, COGNOSCI

COGNOSCIBILE

COGNOSCITIVUM

COMMENSURATIO

COMMENTATOR

COMMUNE, COMMUNITAS

COMMUNICABILE, COMMUNICATIO

COMPLACENTIA

COMPLEXUM

COMPOSITIO

COMPOSITUM

COMPREHENDERE, COMPREHENSIO

CONCEPTIO

CONCEPTUS

CONFIRMARE

CONFIRMATIO

CONSCIENTIA

CONSECRATIO

CONSENSUS

CONSERVATIO

CONSILIUM

CONSTITUENS

CONSTITUTIO

CONSUETUDO

CONTACTUS

CONTEMPTUS

CONTINENTIA, CONTINERE

CONTINGENS

CONTINGENTER, CONTINGENTIA

CONTINUATIO

CONTINUITAS

CONTINUUM, CONTINUUS

CONTRADICTIO, CONTRADICTORIUM

CORRUPTIBILE

CORRUPTIO

CORRUPTUM

CREARE, CREARI

CREATIO

CREATURA

CRUX

CULPA

CULTUS

CUPIDITAS

DAMNATUS

DARE, DATIO

DAVID

DE

DEFECTUS

DELECTABILE

DELECTATIO

DELIBERATIO

DEMONSTRATIO

DENOMINATIO

DEPENDENTIA, DEPENDERE

DESIDERIUM

DESPERATIO

DETERMINARE, DETERMINATIO

DEUS, DIVINUM

DIABOLUS

DIACONUS

DICERE, DICTIO

DIFFERENTIA

DIFFERRE

DIFFICULTAS

DIFFINITIO

DILECTIO, DILIGERE, DILIGIBILE

DIMENSIO

DISCURSUS

DISPENSATIO

DISPOSITIO

DISSIMILITUDO

DISTANTIA

DISTINCTIO, DISTINGUERE

DIVERSUM

DIVINATIO

DIVISIBILE, DIVISIBILITAS

DIVISIO, DIVISUM

DIVITIÆ

DOLOR

DONUM

DOS

DURATIO

DURITIES

ECCLESIA

EFFECTUS

ELECTIO

ELEMENTUM

EMPTIO

ENS

ENUNTIABILE, ENUNTIATIO

EPISCOPALE, EPISCOPATUS

EPISCOPUS

ERROR

ESSE

ESSENTIA

EUCHARISTIA

EVANGELIUM

EVIDENTIA

EX

EXCUSARE

EXEMPLAR, EXEMPLUM

EXSISTENTIA

EXSECUTIO

EXTENSIO

FACERE, FACTIO

FALLACIA

FALSUM

FATUM

FEMINA

FICTIO

FIDES

FIERI

FIGURA

FILIATIO

FILIUS

FINIS

FINITUM

FOMES

FORMA

FORMALE, FORMALITAS, FORMALITER

FORTIS, FORTITUDO

FORTUNATUS

FRUITIO

FUNDAMENTUM

FUTURITIO, FUTURUM

GAUDIUM

GENERANS

GENERARE, GENERARI

GENERATIO

GENITUM

GENUS

GLORIA

GRADUS

GRATIA

GRATIARUM ACTIO

GRATUITUM

GRATUM

GRAVE

GRAVITAS

GULA

HABILITAS

HABITUS

HÆRESIS

HÆRETICUS

HOC ALIQUID

HOMO

HONESTUM

HUMANITAS

HUMOR

HYPOCRISIS

HYPOSTASIS

IDEA

IDEM

IDENTITAS

IGNIS

IGNORANTIA

ILLUMINANS, ILLUMINATIO

IMAGINABILE

IMAGINATIO

IMAGO

IMMATERIALE, IMMATERIALITAS

IMMUNDUS

IMMUTABILITAS

IMMUTATIO

IMPASSIBILITAS

IMPECCABILE, IMPECCABILITAS

IMPERFECTIO, IMPERFECTUM

IMPERIUM

IMPOSSIBILE

IMPOTENTIA

IN

INANIMATUM

INCARNATIO

INCHOATIO

INCLINATIO

INCOMMUNICABILE, INCOMMUNICABILITAS

INCOMPLEXUM

INCORPORALE

INCORRUPTIBILE, INCORRUPTIBILITAS

INDEFECTIBILE

INDIFFERENS

INDIVIDUATIO

INDIVIDUUM

INFINITAS

INFINITUM

INGENITUM

INHÆRENTIA, INHÆRERE

INNASCIBILITAS

INNOCENTIA

INSTANS

INSTRUMENTALE, INSTRUMENTUM

INTELLECTIO

INTELLECTUALE

INTELLECTUM

INTELLECTUS

INTELLIGENS

INTELLIGENTIA

INTELLIGERE

INTELLIGIBILE

INTENSIO ET REMISSIO

INTENTIO

INTENTIONALE

INTRINSECUM

INTUITIVUM

IRA, IRASCIBILIS, IRATUS

JUDÆUS

JUDICIUM

LINEA

LINGUA

LOCUS

LOCUTIO, LOQUI

LOGICA, LOGICUS

LUMEN

LUX

LUXURIA

MACULA

MAGIS ET MINUS

MAGNANIMITAS, MAGNIFICENTIA

MAGNITUDO

MAJUS

MALITIA

MALUM

MARIA

MATER

MATERIA

MATERIALE

MATRIMONIUM

MEDIUM

MELIUS

MEMBRUM

MEMORIA

MENDACIUM

MENS

MENSURA

MERCENARIUM, MERCES

MERERI, MERITUM

METAPHYSICA

MINIMUM

MINISTER

MIRACULUM

MISERIA

MISERICORDIA

MISSIO

MIXTIO

MIXTUM

MOBILE

MODUS

MONACHUS

MONSTRUM

MORALE, MORALITER

MORS

MOS

MOTOR

MOTUS

MOVENS

MUTATIO

MUTATUM ESSE

NATURA

NATURALE

NECESSARIUM

NECESSITAS

NEGATIO

NIHIL

NOBILIS, NOBILITAS

NOLITIO

NOMEN

NON ENS

NON ESSE

NOTIO

NOTIONALE

NOTITIA

NOTUM

NUMERARE, NUMERUS

NUNC

OBSTINATIO

ODIUM

OFFENSA

OMISSIO

OPUS

OPUSCULUM

ORATIO

ORDO

ORGANICUM, ORGANIZATIO, ORGANUM

PARTICIPARE, PARTICIPATIO

PARTICULARE

PASSIO

PASSUM

PATER

PATERNITAS

PATI

PATIENTIA

PAULUS

PAX

PECCABILITAS

PECCANS, PECCARE

PECCATOR

PECCATUM

PER

PER ACCIDENS

PERFECTIO

PERFECTUM

PERMANENS

PERPETUUM

PER SE, PERSEITAS

PERSONA

PERSONALE, PERSONALITAS

PHANTASIA, PHANTASMA

PHYSICA

PŒNA

PŒNITENTIA

POSSIBILE, POSSIBILITAS

POSTERIUS

POTENTIA

POTENTIALE

PRACTICUM, PRAXIS

PRÆCEPTUM

PRÆDESTINATIO

PRÆDICAMENTALE, PRÆDICAMENTUM

PRÆDICARI, PRÆDICATIO

PRÆDICATUM

PRÆMIUM

PRÆPARATIO

PRÆSCIENTIA

PRÆSENS

PRÆSENTIA, PRÆSENTIALITAS

PRÆTERITUM

PRIMUM

PRINCIPIUM

PRIORITAS, PRIUS

PRIVATIO

PROCESSIO

PRODUCENS, PRODUCTIO, PRODUCTIVUM, PRODUCTUM

PROFESSIO

PRONOMEN

PROPHETIA

PROPORTIO

PROPOSITIO

PROPRIETAS

PROPTER

PROVIDENTIA

PROXIMUS

PRUDENTIA

PUER

PUNCTUS

PURGATORIUM

PUTREDO, PUTREFACTIO

QUALE, QUALITAS

QUANDO

QUANTITAS

QUANTUM

QUIA EST, QUID EST

QUIDDITAS, QUIDDITATIVUM

QUIES, QUIESCERE

QUO EST, QUOD EST, QUOD QUID EST

RAPTUS

RAREFACTIO

RARITAS

RATIO

REATUS

RELATIVUM

RELIGIO

REMOVENS

REPARATIO

REPRÆSENTATIO

REPROBATIO

RES

RESISTENTIA

RESPECTUS

RESURRECTIO

SACERDOS

SACRAMENTALE, SACRAMENTUM

SACRILEGIUM

SACRUM

SANCTIFICATIO

SANCTUM, SANCTUS

SANGUIS

SAPIENTIA

SATISFACTIO

SCIENTIA

SCOTUS

SCRIPTURA

SECRETUM

SEMEN

SEMINALE, SEMINARIUM

SENSATIO

SENSATUM

SENSIBILE

SENSITIVUM

SENSUS, SENTIRE

SEPARARE, SEPARATUM

SIGNIFICARE, SIGNIFICATUM

SIGNUM

SIMILE, SIMILITUDO

SIMPLEX

SIMPLICITER

SINGULARE

SITUS

SOL

SPECIES

SPECIFICATIO

SPECULATIO, SPECULATIVUM

SPECULUM

SPES

SPIRARE. SPIRATIO

SPIRITUALE

SPIRITUS SANCTUS

SPONSALIA

SUBALTERNATIO

SUBJECTUM

SUBSISTENS, SUBSISTENTIA, SUBSISTERE

SUBSTANTIA

SUBTILE, SUBTILITAS

SUCCESSIO, SUCCESSIVUM

SUPERBIA

SUPERNATURALE

SUPPOSITIO

SUPPOSITUM

SYLLOGISMUS

SYNDERESIS

TACTUS

TEMPERANTIA

TEMPORALE

TEMPUS

TENTATIO

TERMINATUM

TERMINUS

THEOLOGIA

TRISTITIA

UBI

UNCTIO

UNIO, UNIRE

UNITAS

UNIVERSALE

UNIVERSUM

UNIVOCATIO, UNIVOCUM

UNUM

USUS, UTI

UTILE

UXOR

VACUUM

VELLE

VENEREA

VERBUM

VERITAS

VERUM

VESTIGIUM

VIA, VIATOR

VIOLENTUM

VIRGINITAS, VIRGO

VIRTUOSUM

VIRTUS

VISIBILE

VISIO

VISUS

VITA

VITALE

VITIOSUS, VITIUM

VIVENS, VIVUM

VOLITIO

VOLITUM

VOLUNTARIUM

VOLUNTAS

VOTUM

VOX

EXPLICIT INDEX ANALYTICUS

ERRATA CORRIGENDA

Vol. I, pag. 165, col. 2, lin. 44 : Sive statur; *lege*, sine statu. — 189, 1, 2 : tertio loco; *l.*, quarto loco. — 212, 1, 32 Ad quartum; *l., v.* Ad argumenta aliorum. Ad primum. — 212, 1, 42 : *Ad quintum; l., Ad secundum.* — 212, 2, 7 : *Ad sextum; l., Ad tertium.* — 212, 2, 32 : *Ad septimum*; *l., Ad quartum.*

Vol. II, pag. 164, col. 2, lin. 30 : medici perna prius; *lege,* medicina per prius. — 228, 2, 10 : nimirum; *l.*, nil mirum. — 304, 1, 16 : aliud; *l.*, ad aliud. — 304, 1, 22 : abstracta; *l.*, absoluta. — 345, 2, 11 : secundum; *l.*, sed etiam. — 373, 2, 27 : *intellecta respectu; l., intellecta secunda.* — 393, 2, 25 : *essentia; l., scientia.* — 432, 2, 56 : contractum; *l.*, contactum. — 498, 1, 38 : prima; *l.*, octava. — 530, 1, 36 : finitum; *l.*, infinitum. —

Vol. III, pag. 99, col. 1, lin. 14 : creativæ; *lege,* creaturæ. — 110, 2, 40 : causatum; *l.*, creatum. — 177, 1, 42 : sint; *l.*, sit. — 420, 1, 19 : separaretur; *l.*, superaretur. — 460, 2, 51 : novendo; *l.*, movendo. —

Vol. IV, pag. 214, col. 2, lin. 20 : nautra; *lege,* natura. — 272, 1, 20 : qui; *l.*, quæ. — 392, 1, 21 : buod; *l.*, quod. — 451, 1, 22 : scientia; *l.*, malitia. — 474, 1, 55 : undamenti; *l.*, fundamenti.

Vol. V, pag. 119, col. 1, lin. 40 : activis; *lege,* accidentibus. — 119, 2, 40 : *II; l., III.* — 174, 1, 30 : *quæ; l., qui.* — 188, 1, 36 : conjugibilis; *l.*, conjungibilis. — 206, 2, 11 : cognoscebantur; *l.*, cognoscebatur. — 238, 1, 17 : Christum ideo præcise fecisse miracula propter duo, primo quidem ad hoc ut ostenderet se esse Deum; *l.*, Christum solum fecisse miracula ad hoc ut ostenderet se esse Deum; quia fecit propter duo. — 244, 2, 31 : actu; *l.*, tactu. — 336, 1, 9 : hoc modo; *l.*, non hoc modo. — 336, 1, 13 : ei; *l.*, eis. — 370, 1, 9 : bonum; *l.*, bona. — 383, 1, 39 : *guttere; l., gutture.* —

Vol. VI, pag. 27, col. 1, lin. 23 : sap. Joan.; *lege*, sup. Joan. — 318, 2, 51 : habitudinis; *l.*, beatitudinis. — 409, 2, 5 : acctualis; *l.*, actualis. — 509, 1, 10 : Item; *l., Quarto.* — 536, 1, 3 : personæ; et; *l.*, personæ.

Vol. VII, pag. 212, col. 2, lin. 45 : visiu; *lege*, visui. —

32491. — TURONIBUS, TYPIS MAME.